

Dr. Busyro, M.Ag

Dasar-Dasar

Filosofis Hukum Islam



Penerbit WADE

Sanksi Pelanggaran Pasal 72

Undang-undang Nomor 19 Tahun 2002

Tentang Hak Cipta :

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumumkan atau memperbanyak ciptaan pencipta atau memberi izin untuk itu, dapat dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran hak cipta atau hak terkait, dapat dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

Dasar-Dasar

Filosofis Hukum Islam

Dasar-Dasar Filosofis Hukum Islam

Penulis : **Dr. Busyro, M.Ag**
Desain & Layout : **Team Wade Publish**
Cover Image : <http://www.google.com>

Penerbit WADE --- BuatBuku.com

CV. WADE GROUP

Jl. Pos Barat Km.1 Ngimput Purwosari Babadan Ponorogo
Indonesia 63491
BuatBuku.com
waderayasa@gmail.com
INDONESIA

Cetakan I, Agustus 2016

Hak Cipta © 2016 pada Penulis.

Hak Cipta dilindungi undang-undang.

Dilarang memperbanyak atau memindahkan sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apapun, baik secara elektronis maupun mekanis, termasuk memfotocopy, merekam atau dengan sistem penyimpanan lainnya, tanpa seizin tertulis dari Penerbit.

ISBN : **978-602-6802-49-1**

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

259 hlm.; 13,5 x 20,5 cm

KATA PENGANTAR

Segenap rasa syukur dipanjatkan kehadiran Allah ‘Azza wa Jalla yang telah memberi kekuatan dan kesabaran kepada penulis dalam menulis buku ini. Shalawat beserta salam disampaikan buat Nabi Muhammad SAW yang telah mewariskan dua sumber hukum dan petunjuk, al-Qur`an dan Sunnah, untuk menggali dan menjawab problem-problem kemasyarakatan sampai akhir zaman. Metode berpikir ilmiah yang telah dilakukan oleh para pemikir Islam pada dasarnya merupakan warisan beliau yang patut dipelihara dan diteruskan oleh umat Islam.

Penulisan buku ini berawal dari keinginan untuk melihat dasar-dasar berpikir filosofis dalam hukum Islam. Hal ini mengingat bahwa hukum Islam merupakan sesuatu yang rasional, dan atas kerasionalan itulah hukum Islam ditegakkan dan dikembangkan. Memang substansi penulisan belum menjangkau materi-materi hukum Islam, karena buku ini ditujukan sebagai langkah awal dan pengenalan. Mudah-mudahan pada kesempatan lain hal-hal yang bersifat filosofis dalam materi-materi hukum Islam (filsafat syari’ah) akan dilanjutkan.

Banyak hal yang mendorong penulis membuat buku ini, antara lain untuk menegaskan bahwa untuk memahami filosofis hukum Islam harus dimulai dari penguasaan terhadap berbagai ketentuan-ketentuan mendasar sebelum beranjak lebih jauh untuk menetapkan hukum Islam. Misalnya, seseorang mungkin tidak akan sampai kepada hukum Islam yang filosofis sebelum mengenal tentang apa yang dimaksud dengan hukum Islam, kedudukan akal di samping wahyu, maqashid al-syari’ah, illat, dan lain-lain. Semua materi yang disuguhkan dalam buku ini hanyalah untuk mengetahui hal-hal yang mendasar saja.

Dengan selesainya penulisan buku ini, penulis mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu baik secara moril dan semangat, waktu untuk berdiskusi, dan bantuan lainnya.

Akhirnya penulis ingin menyampaikan bahwa buku ini agaknya memiliki kekurangan-kekurangan di sana-sini. Kritikan dan saran sangat diharapkan untuk menyempurnakan tulisan ini. Kekurangan dan ketidaksempurnaan dalam buku ini sudah merupakan sebuah keniscayaan yang hanya mungkin diubah apabila ada tambahan pengetahuan baru yang didapatkan dengan pendidikan dan kritikan pembaca.

Bukittinggi, September 2016
Al-Faqir wa al-Dha'if

Dr. Busyro, M.Ag

PENDAHULUAN

Pemikiran filosofis dalam hukum Islam merupakan kajian penting dalam perumusan dan penerapan hukum Islam, terutama dalam kegiatan istinbath hukum bagi para mujtahid atau bagi siapa saja yang mendalami ilmu fiqh dengan segala seluk beluknya. Dilihat dari segi kepentingannya dalam istinbath, filsafat hukum Islam ini memang tidak menempati urutan teratas sebagaimana ilmu ushul fiqh, karena ia lebih merupakan pelengkap dan pembantu ilmu ushul fiqh serta suatu ilmu dengan gaya berpikir filosofis sehingga member keyakinan kepada umat Islam bahwa hukum Islam adalah hukum yang memastikan maslahat di balik sebuah istinbath istinbath hukum. Akan tetapi keberadaannya bukannya tidak penting, karena dengan mengetahui tatacara dan kefilosofisan hukum Islam seorang mujtahid akan terarah dan terfokus dalam menemukan jawaban permasalahan fiqh yang muncul dan memotivasi untuk mengamalkannya. Lebih jauh dengan ilmu ini akan lebih memudahkan bagi seorang mujtahid dalam mencari jawaban yang nantinya akan lebih diperkuat dengan aplikasi ushul fiqh.

Pentingnya filsafat hukum Islam sebagai ilmu yang harus dimiliki oleh seorang calon mujtahid telah dikemukakan oleh ulama-ulama sebelumnya, sehingga tanpa mengetahui dan memiliki ilmu ini, seorang faqih masih diragukan eksistensi kefaqihannya. Hal ini mungkin karena keterkaitan ilmu ini dengan ushul fiqh erat sekali bahkan saling tunjang menunjang.

Mengingat begitu pentingnya ilmu ini dimiliki oleh seorang calon praktisi dan juga pemerhati hukum Islam, maka ilmu ini harus dimiliki dan bisa diterapkan oleh praktisi hukum Islam. Landasan berpikir filosofis selama ini telah diajarkan ketika kuliah

ushul fiqh dan juga pengantar ilmu fiqh, akan tetapi materinya belum mencapai secara spesifik ke arah berpikir filosofis dalam hukum Islam. Walaupun dalam buku ini tidak membahas pemikiran filosofis dalam hukum Islam secara utuh dan menyeluruh, setidaknya tulisan ini memberikan gambaran bahwa dalam hukum Islam sudah suatu keniscayaan untuk memadukan pemikiran filosofis dalam mengistinbathkan hukum.

Mempelajari hukum Islam tidak hanya belajar tentang materi-materi hukum yang ada pada setiap pembedangan fiqh, tetapi juga mempelajari bagaimana sebuah ketentuan hukum dilahirkan. Lebih jauh lagi adalah bagaimana kesimpulan hukum yang dilahirkan itu mempunyai alasan yang logis dan diusahakan sesuai dengan kehendak dan keinginan al-Syari' (Allah dan Rasul). Biasanya hal ini dipelajari di pesantren-pesantren dan di perguruan tinggi keagamaan, khususnya fakultas syariah. Misalnya masing-masing program studi di perguruan tinggi agama Islam, yang mana prodi Ahwal al-Syakhsiyyah diharapkan menghasilkan sarjana syari'ah (sarjana hukum Islam) yang ahli dan mampu memahami hukum keluarga Islam dan disiapkan untuk menjadi praktisi hukum di lingkungan peradilan agama; prodi Muamalah diharapkan menjadi sarjana syari'ah yang memiliki kompetensi intelektual, profesional di bidang muamalah dan ekonomi syariah dan juga disiapkan untuk melakukan ijtihad bila menjadi praktisi hukum di pengadilan; demikian juga prodi Jinayah dan Siyasah yang diharapkan menghasilkan sarjana syari'ah yang memiliki kompetensi akademik atau profesional di bidang hukum pidana (jinayah) dan ketatanegaraan (siyasah), maka satu kesimpulan yang dapat dirumuskan adalah bahwa seluruh program studi itu diharapkan melahirkan sarjana hukum Islam yang mampu berijtihad dalam menyelesaikan masalah-masalah hukum sesuai dengan spesifikasi ilmu yang digeluti.

Berdasarkan pemikiran di atas, maka penulis bermaksud membuat satu buku pengenalan dan dasar-dasar berpikir filosofis dalam hukum Islam yang nantinya memuat bagaimana sejarah masuknya filsafat dalam ranah keislaman, secara khusus ke dalam hukum Islam, yang nantinya dapat dipergunakan pemerhati hukum Islam pada umumnya. Buku ini, sebagaimana disebutkan di atas, adalah untuk memberikan bacaan umum bagi pemerhati hukum Islam. Diharapkan dengan buku ini akan menambah wawasan, interpretatif yang tinggi, dan lebih jauh untuk membantu dan memudahkan mengambil kesimpulan hukum Islam.

Oleh karena itu di antara tujuan dibuatnya tulisan ini antara lain; pertama, untuk memberikan pemahaman kepada pemerhati hukum Islam bagaimana tatacara berpikir filosofis dalam hukum Islam sehingga mereka dapat menerapkan kaedah-kaedah dalam hukum Islam dalam berbagai masalah fiqh; kedua, untuk mencari alternatif buku bacaan bagi mahasiswa dan juga praktisi hukum Islam yang mudah dibaca dan dipahami sehingga memudahkan juga dalam mencermati ketentuan-ketentuan hukum Islam yang sudah berlaku dan yang akan diberlakukan; ketiga, agar dapat dijadikan bahan bacaan umum bagi segenap pemerhati hukum Islam dan praktisi hukum Islam; dan keempat, agar dapat diketahui akar sejarah masuknya filsafat ke dunia Islam, khususnya ke dalam ranah hukum Islam.

Sebagai gambaran umum, tulisan ini dibuat dengan sistematika sebagai berikut:

Bagian pertama akan mengupas seputar masuknya filsafat ke dunia Islam yang dimulai dengan pengertian filsafat Islam, sejarah pertumbuhan dan perkembangan filsafat Islam, dan materi-materi yang dibicarakan dalam filsafat Islam.

Pada bagian kedua akan dikemukakan tentang kajian pendahuluan filsafat hukum Islam yang meliputi, pengertian

filsafat hukum Islam, sejarah pertumbuhan dan perkembangan filsafat hukum Islam, objek kajian filsafat hukum Islam, dan hubungan filsafat hukum Islam dengan ilmu lainnya.

Adapun pada bagian ketiga akan mengupas sekitar masalah kedudukan wahyu dan akal dalam hukum Islam. Pembahasan ini akan menampilkan kualifikasi qath'i dan zhanni dalam hukum Islam dan bagaimana memposisikan sumber dan dalil hukum Islam.

Agar mempunyai landasan yang kuat dalam mengkaji hukum Islam, maka pada bagian keempat akan diketengahkan kajian-kajian mendasar dalam mengenal hukum Islam yang meliputi; prinsip-prinsip hukum Islam, asas-asas hukum Islam, kaidah-kaidah hukum Islam, dan aliran-aliran pemikiran dalam hukum Islam.

Bagian kelima tulisan ini akan mengetengahkan tentang prinsip-prinsip dan kaedah-kaedah hukum Islam, diharapkan dengan hal ini hukum Islam dapat semakin dipahami sebagai sesuatu yang rasional dan menunjukkan salah satu usaha ulama dalam memformulasikan hukum Islam.

Pada bagian keenam dalam tulisan ini akan dikemukakan teori maqashid al-syari'ah dalam mewujudkan pemikiran-pemikiran filosofis dalam hukum Islam. Pada bagian ini akan diketengahkan tentang pengertian maqashid al-syari'ah, tingkatan-tingkatan maqashid al-syari'ah, penerapan maqashid al-syari'ah dalam istinbath hukum Islam, dan hubungan maqashid al-syari'ah kemaslahatan.

Pada bagian ketujuh dari buku ini akan dikemukakan teori illat sebagai sebuah landasan berpikir filosofis dalam hukum Islam. Pembahasan ini mencakup pengertian illat, syarat-syarat illat, pembagian dan macam-macam illat, serta tatacara menemukan illat hukum. Pada bagian ini akan dikemukakan contoh-contoh yang

menggambarkan bagaimana sebuah illat sangat berperan dalam menjawab permasalahan-permasalahan hukum dan mengukuhkannya sebagai sesuatu yang amat penting dalam kerangka berpikir filosofis.

Sebagai bentuk kongkrit dari tatacara berpikir filosofis dalam hukum Islam, pada bagian-bagian tertentu dalam buku ini akan dikemukakan contoh-contoh yang menggambarkan bahwa hukum Islam harus dipahami secara filosofis. Hal ini mengingat keberlakuan hukum Islam yang mesti sesuai dengan zaman, tempat, dan kondisi yang dihadapinya. Pada akhirnya, ketika semua hal itu bisa disinkronkan, maka akan lahir lah kemaslahatan yang merupakan tujuan esensi dari setiap ketentuan hukum yang dititahkan oleh Allah SWT kepada manusia.

DAFTAR ISI

Kata Pengantar.....	5
Pendahuluan	7
Daftar Isi	13
 MASUKNYA FILSAFAT KE DUNIA ISLAM.....	 15
A. Pengertian Filsafat Islam	15
B. Sejarah Filsafat Islam	21
C. Gerakan Penerjemahan: Dari Yunani – Suryani ke Arab	24
D. Ruang Lingkup Pembahasan Filsafat Islam	27
BERFIKIR FILOSOFIS DALAM HUKUM ISLAM	35
A. Pengertian Filsafat Hukum Islam dan Berpikir Filosofis dalam Hukum Islam	35
B. Ruang Lingkup dan Objek Filsafat Hukum Islam	38
C. Sejarah pertumbuhan dan perkembangan filsafat hukum Islam.....	43
D. Hubungan Filsafat Hukum Islam dengan Keilmuan Islam Lainnya	48
PENGUNAAN AKAL DAN WAHYU DALAM PEMIKIRAN FILOSOFIS HUKUM ISLAM	57
A. Akal dan Wahyu.....	57
B. Hukum Islam dan Tantangan Ilmu Pengetahuan	62
C. Qath'i dan Zhanni dalam Hukum Islam.....	64
D. Ta'abbudi dan Ta'aqquli.....	67
MAKNA HUKUM ISLAM (HUKUM SYAR'I).....	71
A. Pengertian Hukum Islam.....	71
B. Aliran-aliran Hukum Islam	77

PRINSIP DAN KAIDAH-KAIDAH HUKUM ISLAM DALAM MEWUJUDKAN PEMIKIRAN FILOSOFIS HUKUM ISLAM.....	87
A. Pendahuluan.....	87
B. Prinsip-prinsip Hukum Islam	88
C. Kaidah-kaidah Hukum Islam	101
MAQASHID AL-SYARI'AH SEBAGAI LANDASAN BERPIKIR FILOSOFIS	143
A. Maqashid al-Syari'ah Sebagai Dasar Penetapan Hukum Islam	143
B. Kategori al-Dharuriyyat, al-Hajiyyat, dan al-Tahsiniyyat..	150
C. Hubungan Masalahah dengan Maqashid al-Syari'ah.....	155
TEORI <i>ILLAT</i> SEBAGAI SEBUAH LANDASAN BERPIKIR FILOSOFIS	171
A. Pengertian <i>Illat</i>	171
B. Macam- macam <i>Illat</i>	184
C. Syarat-syarat <i>Illat</i>	202
D. Metode Penemuan <i>Illat</i> (Masalik al- <i>Illat</i> /'Ta'lil al- Ahkam).....	211
 Kesimpulan Kajian	 245
Daftar Kepustakaan	249
Tentang Penulis	257

MASUKNYA FILSAFAT KE DUNIA ISLAM

A. Pengertian Filsafat Islam

Untuk mengetahui bagaimana tentang filsafat Islam, maka terlebih dahulu harus memahami ontologi filsafat Islam dengan menunjuk kepada pengertian istilah filsafat Islam itu sendiri.

Ahmad Fu'âd al-Ahwânî, misalnya, mendefinisikan filsafat Islam sebagai pemikiran, penghayatan, dan penelaahan mendalam tentang berbagai persoalan alam semesta dan bermacam masalah manusia serta realitas Yang Maha Tinggi atas dasar ajaran-ajaran keagamaan yang turun bersama lahirnya agama Islam (al-Ahwani 1997:7). Menurut George N. Atiyeh, perintis filsafat Islam adalah Abu Yûsuf Ya'qûb bin Ishâq Ashshabbah bin 'Imrân bin Ismâ'il bin al-Asy'ats bin Gays al-Kindi (w. sekitar 260 H), dan biasa dikenal dengan al-Kindi. Ia merupakan perintis murni dalam dunia muslim yang memberi daftar definisi-definisi umum filsafat sebelum zamannya dan juga selama abad pertengahan (Atiyeh 1983:18).

Dalam karangannya *Tentang Definisi Benda-benda dan Uraianannya*, al-Kindi mencatat enam buah definisi tentang filsafat yang mewakili cendekiawan-cendekiawan zamannya,

sebagai berikut:

1. *Philosophy* (filsafat) terdiri atas dua perkataan, *philo*, teman, dan *shopia*, kearifan. Filsafat adalah cinta akan kearifan. Definisi ini didasarkan atas etimologi Yunani dari perkataan tersebut.
2. Filsafat adalah percobaan manusia untuk berbuat sebaik atau melebihi Ilahi sejauh hal itu mungkin. Definisi ini merupakan definisi fungsional.
3. Filsafat adalah praktek kematian. Kematian berarti pemisahan jiwa dari raga. Tambahan pula, kematian melibatkan penekanan kepentingan-kepentingan material yang berlawanan dengan kehidupan yang shaleh, atau apa yang merupakan *ekuivalensi* praktisnya.
4. Filsafat adalah “ilmunya segala ilmu” dan “kearifan dari segala kearifan”.
5. Filsafat adalah pengetahuan manusia tentang dirinya.
6. Hal ihwal filsafat yang sebenarnya dilukiskan sebagai ilmu pengetahuan tentang *haecceitas*, *esensi*, dan sebab-sebab segala hal sampai batas kemampuan manusia (Uberweg 1953:5).

Dari keenam definisi filsafat yang dikumpulkan oleh al-Kindi, tampaknya definisi yang disebut terakhir merupakan definisi yang dipilih oleh al-Kindi. Menurutnya, filosof ialah orang yang hidup dengan benar, yang mencari kebenaran dan menepati kebenaran tersebut. Filsafat yang sempurna tidak hanya sekedar pengetahuan tentang kebenaran, tetapi di samping itu filsafat adalah perwujudan kebenaran dalam perbuatan. Kearifan yang sesungguhnya, memadukan pencarian kearifan itu dengan pelaksanaannya (Atiyeh 1983:19).

Definisi filsafat yang dibangun oleh al-Kindi ini masih menyisakan pertanyaan ketika dikaitkan dengan kata-kata Islam sehingga membentuk istilah filsafat Islam. Maka, dari sini terlebih dahulu penulis perlu menguraikan pengertian filsafat Islam secara luas. Lebih-lebih apabila didasarkan pada keberagaman definisi dan klaim kebenaran (*truth claim*) antara filsafat Islam, filsafat Arab, filsafat di dunia Islam dan lain-lain.

Menurut Abd al-Mukti Bayyouniy, penggunaan istilah filsafat Islam berarti menyingkirkan berbagai peristilahan lainnya yang dikemukakan oleh para ahli sejarah, seperti filsafat Arab, filsafat Islam-Arab, atau filsafat dalam Islam yang secara ontologi ketiganya mengandung kerancuan. Ketiga peristilahan tersebut memiliki kelemahan yang sangat mendasar (Bayyouniy 1982:27). Istilah filsafat Arab, kata Bayyouniy lagi, merupakan peristilahan yang diminati oleh para orientalis seperti Nallinou dan Mouris serta para propagandisnya seperti Ahmad Luthfi el-Sayyid, dan Jamil Shaliba yang menulis bukunya dengan judul *Târîkh al-Falsafah al-‘Arabîyyah* (Sejarah Filsafat Arab) (Bayyouniy 1982:28). Nallinou, menulis:

“Setiap pembicaraan mengenai masa jahiliyyah, atau masa awal kelahiran Islam, maka sesungguhnya dan yang wajar dari kata-kata ‘Arab’ tidak diragukan lagi menunjuk pada suatu bangsa yang bermukim di daerah semenanjung yang dikenal dengan nama ‘Jazirah Arab’. Akan tetapi, jika pembicaraan itu beralih ke abad berikutnya, mulai abad pertama Hijriyyah kata ‘Arab’ berubah menjadi suatu istilah yang maknanya adalah segala bangsa dan rakyat yang bermukim di seluruh wilayah kerajaan Islam, yang pada umumnya mempergunakan bahasa Arab dalam menulis buku-buku ilmiah. Dengan demikian

istilah ‘Arab’ mencakup orang Persia, India, Turki, Suriah, Mesir, Berber (penduduk Afrika Utara), Andalusia dan lain-lain. Yaitu orang dari berbagai kebangsaan yang menulis buku-buku ilmiah dalam bahasa Arab, karena mereka bernaung di bawah negara-negara Islam. Jika kita tidak menyebut mereka dengan ‘Arab’, sukar sekali bagi kita untuk dapat bicara tentang ilmu falak, karena sangat sedikit putera Qathan dan ‘Adnan yang memiliki kecenderungan berpikir” (al-Ahwani 1997:9-10).

Sebaliknya Nellinou menolak penamaan filsafat Islam, sebab kata-kata ‘Islam’ atau ‘Muslimin’ menyingkirkan orang-orang Nasrani, Yahudi, Shabiah dan para pemeluk agama lain. Padahal mereka telah memberikan andil yang sangat besar dalam berbagai cabang ilmu dan kesusasteraan Arab, khususnya ilmu pasti, ilmu falak, kedokteran, dan filsafat (al-Ahwani 1997:10). Tetapi, kata Bayyouniy, kelemahan mendasar istilah filsafat Arab, terletak pada penunjukannya kepada jenis kebangsaan dan identitas bahasa semata, yakni Arab. Istilah ini di samping mencerminkan sikap fanatisme kearaban juga menegaskan esensi Islam yang sesungguhnya, yaitu Islam sebagai *dîn* (agama) dan *hadbârah* (peradaban) (Bayyouny 1982:28).

Bahkan, menurut Courban, seorang orientalis Perancis ahli tentang Islam dan Iran, penamaan istilah tersebut terkesan sempit dan keliru. Bagaimana kita bisa menempatkan pemikiran Nashir Khasru, atau Afdhal Kasyani dan para ahli pikir Muslim Persia lainnya yang tidak menuliskan pemikirannya kecuali dalam bahasa Persia (al-Ahwani 1997:12-13).

Istilah lain yang mendapat kritikan adalah istilah filsafat Arab-Islam. Istilah ini dimunculkan oleh sebagian penulis seperti Abduh al-Syamaliy yang menulis bukunya dengan judul *Târîkh al-Falsafah al-'Arabîyyah al-Islâmiyyah* (Sejarah Filsafat Arab-Islam). Istilah yang diciptakan untuk mensintesiskan (*al-jam'u*) antara filsafat yang ditulis dengan bahasa Arab dan kultur Islam ini jelas dipandang rancu secara ontologis. Sebab, dengan istilah tersebut tidak mendalam (*ghair al-daqîq*) karena menegaskan peran filosof bukan Arab yang menulis bukan dengan bahasa Arab (Bayyoumy 1982:29).

Kritikan serupa ditujukan bagi peristilahan filsafat dalam Islam atau filsafat di dunia Islam. Istilah ini dipilih oleh Asynah, bahwa jika yang dimaksud dengan istilah itu adalah pemikiran filsafat yang tersebar di sebagian permukaan bumi setelah agama Islam dan bahasa Arab meluas ke mana-mana. Yakni, pemikiran filsafat yang selalu dirumuskan dalam bahasa Arab, atau yang kadang-kadang oleh penulisnya sendiri dirumuskan dalam bahasa Persia, maka pemisahan sebagian dari pemikiran itu dari bagiannya yang lain merupakan kejanggalan dan tampak dibuat-buat. Apalagi kalau pemisahan itu didasarkan kepada bahasa yang dipergunakan untuk merumuskan pemikirannya itu, atau didasarkan pada keyakinan agama para penulisnya. Bagaimana mungkin seseorang akan menolak pemikiran seorang filosof hanya karena ia beragama Yahudi, atau menulis dengan bahasa Persia?

Dengan demikian, kata Asynah, yang lebih tepat untuk peristilahan itu adalah filsafat di dunia Islam (al-Ahwani 1997:12). Tetapi, lagi-lagi kata Bayyoumy, pendapat Asynah di atas mendapat kritikan dari orang-orang Iran, India dan

Turki yang lebih suka menamakannya dengan filsafat Islam ketimbang filsafat di dunia Islam, dan menurut Bayyounmy, istilah yang disebut terakhir ini terkesan terlalu panjang dan bertele-tele (Bayyounmy:1982:13).

Jadi, pemakaian istilah filsafat Islam memiliki keistimewaan dibanding istilah-istilah lain. Sebab, penamaan filsafat Islam mencakup seluruh pemikiran yang ditulis dengan bahasa Arab atau bahasa lainnya, baik yang ditulis oleh orang Arab atau *'ajam* (non Arab), dan bahkan mencakup pemikiran tentang Islam yang ditulis oleh orang-orang non-Islam. Satu hal lagi, bahwa penamaan filsafat Islam bukan hanya meliputi unsur etnis atau sistem kenegaraan tertentu, melainkan meliputi kandungan-kandungan filsafat itu sendiri, yakni Islam dan cara berpikir ala Yunani, metodologi dan sebagian pandangannya. Sedangkan persoalan menyangkut 'kearaban' yang merupakan suatu identitas peradaban, maka yang perlu diperhatikan bahwa substansi peradaban itu sendiri tidak lain adalah *al-Islâm*. Jika tidak ada Islam maka produk filsafat pun tidak akan ada (Bayyounmy 1982:30-31). Dengan demikian, kata Bayyounmy, nama yang paling tepat untuk menyebut filsafat itu adalah filsafat Islam.

Dari beberapa istilah yang diperdebatkan oleh para ahli di atas, penulis lebih cenderung menggunakan istilah filsafat Islam, seperti pendapat Bayoummi. Hal ini karena istilah itu lebih universal atau membumi, serta mencakup keseluruhan orang Islam di mana pun berada. Lebih lanjut, istilah filsafat Islam menunjukkan ciri khas tersendiri yang membedakannya dengan filsafat lainnya.

B. Sejarah Filsafat Islam

Sejarah filsafat bermula di pesisir Samudera Mediteranian bagian Timur pada abad ke-6 SM. Menurut Majid Fakhry, sejak semula filsafat ditandai dengan rencana umat manusia untuk menjawab persoalan seputar alam, manusia, dan Tuhan. Itulah sebabnya filsafat pada gilirannya mampu melahirkan sains-sains besar, seperti fisika, etika, matematika, dan metafisika yang menjadi batu bata kebudayaan dunia (Fakhry 2001:1). Dalam hubungan ini, ketika dihubungkan dengan hukum Islam, maka filsafat yang menjadi fokus perhatian adalah tentang Tuhan, khususnya mengkaji tentang ketentuan-ketentuan Tuhan yang dibuat-Nya untuk manusia (hamba-Nya).

Dari Asia Minor, kepulauan yang terletak antara Samudera Mediterania dan laut Hitam, filsafat menyeberangi Aegean, menuju tanah Yunani. Untuk ribuan tahun lamanya, Athena menjadi tanah air filsafat. Ketika Iskandariyah didirikan oleh Iskandar Agung pada 332 SM, filsafat mulai merambah dunia Timur, dan berpuncak pada tahun 529 M.

Pada tahun itu, kata Majid Fakhry, demikian juga al-Ahwani, Kaisar Bizantium, Justianus menutup sekolah-sekolah tinggi filsafat di Athena dan mengusir semua filosof dari daerah tersebut, karena ajaran filosof menurutnya bertentangan dengan ajaran Kristen. Sebagai pembela Kristen Ortodoks, Justianus menganggap paganisme sebagai ancaman bagi eksistensi agama Kristen. Tujuh guru filsafat paling terkemuka, dipimpin oleh Damascius (w. 553) dan Simplicus (w. 533), lari menyeberang perbatasan Bizantium, menuju Persia. Di sana, para guru filsafat ini disambut hangat oleh Chosroes I (Anushirwan) yang begitu mengagumi filsafat dan sains Yunani. Sekitar 555 M, Choroos I

mendirikan Sekolah Jundishapur sebagai pusat studi Hellenik dan riset kedokteran.

Namun demikian, transformasi filsafat Yunani yang paling radikal, kata Majid Fakhry, terjadi di Iskandariah, bukan di Jundishapur. Di Iskandariah ini, filsafat menjadi benar-benar mendunia. Kecenderungan religius dan mistisnya malah hampir-hampir tak dikenal oleh orang-orang Yunani terdahulu. Oleh karenanya, nama-nama yang dikaitkan dengan filsafat Iskandariah atau Hellenistik umumnya adalah Plotinus (w. 270 M), Porphyry dari Tyre (w. 303 M), dan Jamblichus (w. 330 M) yang seluruhnya hidup dan besar pada zaman Iskandar Agung. Para filosof inilah yang disinyalir mengisi wajah baru filsafat Yunani. Sebagai contohnya, Neoplatonisme berhasil memadukan semua arus filsafat Yunani klasik, seperti Platonisme, Aristotelianisme, Phytagoreanisme, dan Stoisme dalam suatu sintesis yang mengagumkan (Fakhry 2001:2).

Ketika Mesir takluk di bawah orang-orang Arab pada tahun 641 M, Iskandariah tetap berkembang sebagai pusat filsafat, kedokteran, dan sains Yunani. Juga, teologi Kristen-Hellenistik yang berdampak luas pada perkembangan filsafat dan teologi Muslim di kemudian hari. Sebagai akibat dari penaklukan wilayah Mesir oleh orang-orang Arab ini, maka tren kebudayaan dan pemikiran bergerak ke arah Timur. Berawal dari Damaskus pada masa Dinasti Umayyah (661-750), dan berlanjut sampai ke Baghdad pada masa Dinasti Abbassiah (750-1258 M).

Jadi penaklukan Iskandariah pada tahun 641 oleh orang-orang Arab merupakan momentum berharga bagi bangsa Arab untuk bersentuhan langsung dengan peradaban Yunani. Sebagaimana diketahui, kawasan Timur Tengah,

seperti Mesir, Suriah, dan Irak ketika diperintah oleh Iskandar Agung tak ubahnya seperti zaman peradaban Yunani. Pada masa Ptolemy I, Mesir -terutama Iskandariah— merupakan kota ilmu dan sains yang menggantikan posisi Athena. Iskandariah menjelma sebagai pusat bergelutnya pemikiran spekulatif Yunani dengan berbagai tradisi keagamaan dan mistis Mesir, Pheonisia, dan Pesia, serta Yahudi dan Kristen.

Hasil utama dari pergulatan tersebut adalah berkibarnya Neoplatonisme yang dipelopori oleh Plotinus (w. 270) dan murid tersohornya, Porphyry (w. 303) (al-Ahwani 1997:28-29). Neoplatonisme memompa semangat baru filsafat Yunani yang secara cerdas memadukan aliran-aliran besar dalam pemikiran Yunani klasik, seperti Platonisme, Aristotelianisme, Pythagoreanisme, dan Stoisisme dalam wacana keagamaan dan mistis Timur.

Tidak mengherankan apabila filosof Muslim berhasil menyedot imajinasi para Neoplatonisme. Buktinya, naskah penting filsafat yang pertama kali diterjemahkan ke dalam bahasa Arab adalah parafrase dari tiga bab terakhir (IV, V dan VI) karya Plotinus, *Enneads* (Sembilan) (al-Ahwani 1997:28-29). Karya ini dikumpulkan dan disusun oleh Phophyry menjadi enam jilid. Tiap-tiap jilid terdiri atas sembilan bab, sesuai dengan judul bukunya, yang dalam bahasa Yunani berarti *Sembilan*.

Dalam terjemahan bahasa Arab, parafrase itu diberi judul *Athbulugia* (berarti teologi) atau *Kitab al-Rubûbiyyah* (Kitab Ketuhanan). Penerjemahnya, Abd Al-Masih Ibn Nâ'imah asal Edessa (w. 835), secara keliru menisbakkannya kepada Aristoteles. Meskipun pengarang aslinya yang diperkirakan berkebangsaan Yunani tak dikenal, opini para terpelajar masa kini cenderung menganggapnya sebagai karya murid dan

editor Plotinus, Porphyry (al-Ahwani 1997:56; Fakhry 2001:50).

C. Gerakan Penerjemahan: Dari Yunani – Suryani ke Arab

Pada abad ke-7 dan 8 Masehi, Iskandariah merupakan pusat studi bahasa, sastra, dan teologi Yunani, yang kemudian merambah di Suriah bagian utara dan dataran tinggi Irak, antara lain di Antioch, Harran, Edessa, Qinnasrin, dan Nisibin. Di kota-kota tersebut, para ilmuwan yang mahir bahasa Suryani menerjemahkan karya-karya teologis Yunani yang berasal dari bahasa Iskandariyah ke dalam bahasa Suryani. Sebagai pengantar pada karya-karya ini, beberapa bagian dari logika Aristotelian, seperti *Cattegories*, *Hermeneutica*, *Isagoge* karya Pophyry, dan bagian pertama buku *Analitica Priora* diterjemahkan ke dalam bahasa Suryani (Fakhry 2001:8). Sementara itu buku *Analytica posteriora*, *Sophistica*, dan *Topica* tidak diterjemahkan ke dalam bahasa Suryani karena dianggap berbahaya dilihat dari sudut pandang ajaran-ajaran Kristen. Dengan gambaran ini, karya-karya Yunani terlebih dahulu diterjemahkan ke dalam bahasa Suryani dan baru kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Arab.

Masa berikutnya, yakni abad ke-8 Masehi, karya-karya Yunani –baik yang masih utuh (belum diterjemahkan) ataupun yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Suryani—kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Beberapa sumber memuji keterlibatan Khâlid bin Yazîd (w. 704) dari Dinasti Umayyah sebagai penyelenggara penerjemahan karya-karya kedokteran, kimia, dan astrologi ke dalam bahasa Arab. Selain Khâlid bin Yazîd, konon Khalifah Umar bin Abdul Aziz menginginkan supaya semua buku ilmu pengetahuan

yang bermanfaat bagi kesejahteraan rakyat, seperti kedokteran, kimia dan geometri dikeluarkan dari perpustakaan agar dipelajari dan diterjemahkan kaum Muslimin (al-Ahwani 1997:41). Sejak itu mulailah berbagai cabang ilmu pengetahuan asing sedikit demi sedikit diserap oleh dunia Islam hingga datang zaman Abbasiyah, zaman sebenarnya bagi gerakan penerjemahan.

Adalah Khalifah al-Manshur (w. 754) yang memulai menggerakkan secara serius penerjemahan karya-karya Yunani dan Suryani. Terjemahan karya filsafat pertama yang patut dihargai berasal dari sastrawan terkemuka, Abdullah Ibn Muqaffa' (w. 759) atau putranya yang mencakup *Categories*, *Hermeneutica*, dan *Analytica Apriora* karya Aristoteles (Fakhry 2001:2). Khalifah al-Manshur juga mendatangkan Jirjis Bakhtaisy (148 H) dari Jundisapur, yang kemudian diangkat sebagai kepala tim dokter istananya sampai khalifah wafat. Gerakan al-Manshur ini menandai suatu proses perpindahan pusat gerakan kebudayaan dalam bidang filsafat dan ilmu pengetahuan, dari Jundisapur ke Baghdad (al-Ahwani 1997:43).

Pada masa pemerintahan Harun al-Rasyid (786-809) terjadi penerjemahan buku-buku penting, yakni diterjemahkannya ringkasan Galen atas karya besar Plato (*Dialogue*) yang berjudul *Timaens*. Di samping itu diterjemahkan pula karya Aristoteles, seperti *De anima*, *Book of Animals*, *Analytica Priora*, dan karya Apokrifal, *Secret of the Secret* (diduga milik Aristoteles). Penerjemahan pada masa al-Rasyid ini umumnya dikerjakan oleh Yahya bin al-Bithriq (w. 815) (Fakhry 2001:37).

Sepeninggal al-Rasyid, karya penerjemahan dilanjutkan oleh putra keduanya bernama al-Ma'mun (813-833). Keseriusan al-Ma'mun terhadap proyek penerjemahan ini ditunjukkan dengan adanya kebijakan resmi bagi aktivitas pengaraban karya-karya filsafat, sains dan kedokteran Yunani. Khalifah al-Makmun mendirikan *Bait al-Hikmah* di Baghdad pada tahun 830 M sebagai perpustakaan dan institut penerjemahan. *Bait al-Hikmah* yang dipimpin oleh Yuhanna ibn Ishâq (w.857) dan tak lama kemudian digantikan oleh muridnya, Hunain ibn Ishâq (w. 873) adalah Institut terbesar sepanjang sejarah penerjemahan karya-karya filsafat dan kedokteran Yunani (Fakhry 2001:9; al-Ahwani 1997:43).

Karya-karya Yunani yang diterjemahkan oleh tim yang terdiri dari Hunain, Hubaisy (sepupu Hunain), dan Isa bin Yahya, murid Hunain adalah *Analytica Posteriora* karya Aristoteles, *Synopsis of the Ethics* karya Galen, dan sejumlah ringkasan karya Plato, seperti *Sophist*, *Pennenides*, *Politicus*, *Republic*, dan *Laws*. Sedangkan karya-karya Aristoteles, seperti *Categories*, *Hermeneutica*, *Generation and Corruption*, *Nicomachean Ethics*, dan beberapa bagian dari buku *Physic* diterjemahkan oleh Ishâq bin Hunain dari bahasa Suryani. Selain itu adapula seorang penerjemah yang kurang populer, bernama Eustathius atau Asthat dan Yahya bin 'Adi, keduanya telah mengarabkan buku *Metaphisics*. Bagian lain dari buku *Physic* dikerjakan oleh Qustha bin Luqa' (w. 912), yang juga dipercaya menerjemahkan bagian-bagian lain dari *Generation and Corruption* (Fakhry 2001:9).

Abu Bishr Matta (w. 940) dan muridnya, Yahya bin Adi, penerjemah *Metaphisics*, dipercaya menerjemahkan banyak karya yang umumnya dari bahasa Suryani, antara lain *Rhetoric* dan *Poetics* karya Aristoteles. Kedua karya ini

merupakan bagian utama dari karya Aristoteles dalam bidang logika yang dikenal dengan nama *Organon* dalam tradisi Arab dan Suryani (Fakhry 2001:46). Nama-nama lain yang ikut berpartisipasi dalam proyek penerjemahan adalah al-Hasan bin Suwar (w. 1017), Abu Usman al-Dimisyqi (w.910), keduanya menggarap naskah-naskah logika dan filsafat Yunani.

Maraknya proyek penerjemahan ini didukung oleh kebijakan lain para khalifah yang mengirim utusan-utusan ke seluruh kerajaan Byzantium untuk mencari buku-buku Yunani dari berbagai subyek. Kebijakan lain yang diterapkan para khalifah adalah membayar mahal setiap buku karya terjemahan. Dikatakan, khalifah membayar setiap buku yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, dengan emas seberat buku itu (Atiyeh 1953:2). Besarnya harga jual karya terjemahan ini disinyalir membuat para penerjemah hanya jalan di tempat, yakni mereka hanya sebagai penerjemah dan tidak berkreasi untuk memproduksi ilmu pengetahuan.

Dapat dipastikan bahwa semenjak terjadinya penerjemahan karya-karya filsafat Yunani ke dalam bahasa Arab, maka sejak itulah bergulirnya filsafat Islam sebagai suatu disiplin ilmu baru dalam Islam. Dengan demikian proyek penerjemahan itu telah mengantarkan umat Islam untuk mengenal filsafat, dan untuk selanjutnya bermunculan tokoh-tokoh filsafat Islam seperti al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Rusyd, Ibn Thufail, Ibn Bâjjah, dan lain-lain.

D. Ruang Lingkup Pembahasan Filsafat Islam

Dalam kenyataan yang ditemui bahwa filsafat Islam itu memiliki corak tersendiri serta merangkumi berbagai macam problem yang khas sehingga ia akan memberikan sumbangan

yang tidak sedikit bagi pemikiran kemanusiaan. Adapun ruang lingkup filsafat Islam tidak jauh bedanya dari segi pembahasan yang tidak terlepas dari suatu objek yaitu objek formal dan objek material. Menurut I.R Poedjawijatna objek formal dan material dari filsafat Islam yaitu:

Bahwa objek material dari filsafat adalah ada dan mungkin ada. Samakah objek filsafat dengan objek segala dan keseluruhan ilmu atau dapatkah dikatakan bahwa filsafat itu keseluruhan dari segala ilmu yang menyelidiki segala sesuatunya juga? Dapat dikatakan memang, bahwa objek filsafat yang dimaksud objek materialnya sama dengan objek material dari ilmu seluruhnya. Akan tetapi filsafat tetap filsafat dan bukanlah merupakan kumpulan atau keseluruhan ilmu. Atas dasar apakah sekarang ada perbedaan ilmu dan filsafat ? Yang menentukan perbedaan ilmu satu dengan yang lainnya ialah objek formal. Adakah sekarang pendapat lain yang terutama menjadi sudut pandangan filsafat? Ilmu mengatakan sendiri bahwa ia membatasi diri, ia berhenti pada dan berdasarkan atas pengalaman sedangkan filsafat tidak membatasi diri, ia hendak mencari keterangan sedalam-dalamnya. Di situlah terletak sudut pandangan yang khusus dari filsafat. Maka dengan istilah di atas harus kami katakan, objek formal filsafat adalah mencari keterangan yang sedalam-dalamnya (Poedjawijatna 1990:7).

Keterangan di atas menjelaskan bahwa letak perbedaan ilmu dan filsafat adalah pada objek formal. Objek formal adalah kelanjutan dari objek material, keterangan yang ingin dicari adalah keterangan yang sedalam-dalamnya dan secara terperinci terhadap sesuatu hal meskipun sudah tidak dapat diraba dengan panca indera.

Dengan demikian dapatlah diketahui bahwa filsafat bertemu dengan ilmu dalam objek material tetapi memisahkan diri dengan ilmu dalam objek formal. Atau dengan kata lain bahwa ilmu dan filsafat itu ditugaskan untuk mencari keterangan akan tetapi keterangan yang diperoleh oleh ilmu adalah terbatas, lain halnya dengan filsafat yang akan menyambung kembali tugas ilmu yang terhenti.

Begitu juga dengan filsafat Islam di mana ruang lingkup atau pembahasan yang terdapat di dalamnya meliputi segala hakikat sesuatu. Al-Farabi membagi lapangan filsafat itu kepada dua bagian :

Bagian yang pertama ialah *al-falsafah al-naẓhariyyah* (falsafah teori) yaitu mengetahui sesuatu yang ada, di mana seseorang tidak dapat (tidak perlu) mewujudkannya dalam perbuatan. Bagian ini meliputi '*ilm al-ta'lim* (matematik), *al-'ilm-al-tabi'i* (ilmu fisika) dan '*ilm ma ba'da al-tabi'iyât* (metafisika). Masing-masing dari ilmu tersebut mempunyai bagian-bagian lagi hanya perlu diketahui saja.

Bagian kedua ialah *al-falsafah al-'amaliyah* (falsafah amalan) yaitu mengetahui sesuatu yang seharusnya diwujudkan dalam perbuatan dan yang menimbulkan kekuatan untuk mengerjakan bagian-bagian yang baik. Bagian amalan ini adakalanya berhubungan dengan perbuatan-perbuatan baik yang seharusnya dikerjakan oleh tiap-tiap orang yaitu yang dinamakan ilmu akhlak (etika), adakalanya berhubungan dengan perbuatan-perbuatan baik yang seharusnya dikerjakan oleh penduduk negeri yaitu yang disebut *al-falsafah al-madaniyyah* (filsafat politik).

Pembagian lapangan filsafat sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Farabi di atas sebenarnya baru meliputi problem-problem besar dari filsafat, jika dilihat secara garis

besar pemikiran manusia ditinjau dari permasalahan yang dibahas dapat disimpulkan dalam tiga bagian :

1. Pembahasan tentang hakikat wujud (universal) termasuk di dalamnya diri manusia sendiri dari mana asalnya, bagaimana proses kejadiannya dan bagaimana akhirnya serta apa tujuannya. Pembahasan dalam bidang ini dikenal dengan nama *onthology*.
2. Pembahasan yang menyangkut tentang pengetahuan manusia dari mana sumbernya, sejauh mana kemampuannya serta alat apa yang digunakannya untuk mengetahui sesuatu. Pembagian di bidang ini dikenal dengan nama *Epistimology*.
3. Pembahasan tentang norma-norma yang dipakai untuk mengukur benar atau salahnya fikiran manusia, baik atau buruknya tingkah laku seseorang serta baik atau buruknya. Pembahasan di bidang ini dikenal dengan nama *Axiology* (Fauzan 1990:19).

Dilihat dari cakupan filsafat, sebagaimana di atas, maka dalam kajian filsafat hukum Islam juga harus beranjak dari pembahasan tentang ontology hukum Islam, yaitu pengetahuan tentang hukum itu sendiri, yang mencakup materi hukum Islam itu sendiri, bagaimana proses lahirnya hukum Islam dan tujuan apa yang hendak dicapai dengan hukum itu. Begitu juga dengan epistemology yang lebih mengarah kepada metode penemuan sesuatu, atau alat yang digunakan untuk menetapkan hukum Islam. Lebih lanjut filsafat hukum Islam juga harus memenuhi sisi aksiologi, yaitu mengkaji tentang norma-norma yang harus dipatuhi bagi seseorang yang berkecimpung dalam hukum Islam (baca; mujtahid).

Dalam bentuk filsafat secara umum, pembahasan di bidang *ontology* sebenarnya telah dimulai oleh pemikir Yunani Kuno seperti Thales, Aximander, Aximenes, Democritos dan pemikir-pemikir yang hidup dalam abad ke-6, ke-5 dan ke-4 sebelum Masehi. Puncak dari pembahasan di bidang *ontology* ini terjadi pada abad ke-4 dan ke-3 sebelum Masehi di tangan dua orang pemikir Yunani yaitu Plato dan Aristoteles.

Berlainan dengan Thales serta filosof fisika lainnya maka Plato dan Aristoteles telah sampai kepada filsafat metafisika yang merupakan puncak dari filsafat *ontology*. Aristoteles dengan hasil analisisnya sampai kepada kesimpulan bahwa alam qadim dan kemudian pendapatnya ini dibantah oleh filosof Islam al-Kindi (Fauzan 1990:19).

Begitu pula dengan kajian *ontology* Plato bermuara kepada filsafat idea yang sukar dan susah untuk difahami. Walaupun teori Plato telah diperjelaskan oleh Plotinus (204-270 M) dan Noe Platonisme-nya akan tetapi penjelasan secara jelas baru dilakukan oleh filosof Islam al-Farabi dan Ibn Sina dengan teori emanasinya masing-masing.

Pengkajian di bidang *ontology* memang masih belum berakhir bahkan sampai kepada zaman modern. Konsepsi asal usul alam dari materi sebagaimana yang dirumuskan oleh para filosof Islam pertama, timbul kembali pada abad kesembilan belas yang dipelopori oleh Charles Darwin (1809-1896 M.) dengan menggunakan pendekatan '*biology anthropology*' yang didasarkan dengan '*natural selection*' dan '*struggle for Life*' ia mengemukakan teori evolusi dalam bukunya yang berjudul "*On The Origin of Species by Means of Natural Selection*" (Fauzan 1990:20).

Teori evolusi Darwin ini mengguncangkan dunia ilmu pengetahuan dan kalangan Gereja. Pada saat itu pulalah filosof Islam Jamaluddin al-Afghany mengumandangkan tantangannya terhadap teori evolusi Darwin dengan bukunya yang berjudul *al-Radd ‘alâ al-Dabriyîn* (Tantangan terhadap Kaum Materialis). Menurut Jamaluddin, alam ini berjalan dan beredar sesuai dengan hukum alam yang telah diciptakan Tuhan, namun demikian ia pun yakin bahwa wujud semuanya tergantung kepada Sebab Pertama (Tuhan). Jika sesuatu yang terputus hubungannya dengan Sebab Pertama itu, maka wujudnya akan lenyap (Gibb 1978:58).

Selanjutnya pengajian di bidang epistemologi dimulai oleh Permenides lebih kurang 540 tahun sebelum Masehi, ia mengakui eksistensi dan urgensi akan dan alat inderawi sebagai sumber pengetahuan, tetapi teorinya ini dipatahkan oleh Protagoras lebih kurang 480 tahun sebelum Masehi yaitu tokoh retorika dan dialektika, menurutnya; “Manusia adalah ukuran untuk segala-galanya. Tidak ada sesuatupun yang benar, yang baik, yang bagus dalam dirinya” (Bertens: 11). Protagoras tidak mau mengakui adanya kebenaran yang absolut, kebenaran itu katanya tergantung kepada orang yang mengatakannya bila ia mampu mempertahankannya maka benarlah ia walaupun orang lain menganggapnya salah, berarti bagi Protagoras kebenaran menjadi suatu yang relatif. Akhirnya Socrates-lah yang berhasil mengembalikan kepercayaan orang kepada akal dan inderawi sebagai sumber pengetahuan dan sebagai alat untuk mengetahui sesuatu, dan dia pulalah yang mengajak orang untuk mengkaji dan memikirkan alam raya dan benda-benda angkasa, sehingga ia dikatakan filosof pertama yang menuntun filsafat dari langit ke bumi.

Kalau diteliti perkembangan kajian teori epistemologi semenjak Permenides, Protagoras, Socrates sampai Plato dan filosof-filosof yang lain sesudahnya, kesemuanya mereka itu hanya sampai kepada akal dan alat indera sebagai sumber pengetahuan manusia.

Kajian tentang filsafat norma atau *axiology* yang bersangkutan dengan logika untuk mengukur benar atau salahnya fikiran seseorang, etika untuk mengukur baik atau tidaknya tingkah laku atau perbuatan seseorang dan estetika untuk mengukur baik atau tidaknya sesuatu yang dinilai melalui pengalaman penilai karena pengalaman estetika tergolong dalam tingkat persepsi pengalaman manusia. Aristoteles adalah orang pertama yang merumuskan logika mantik sebagai alat pengukur benar atau salahnya cara berfikir dan fikiran seseorang dalam bukunya yang berjudul *Organum*. Logika atau mantik Aristoteles ini disempurnakan kemudian oleh Epecurus (340 SM), pada masa Khalifah al-Makmun, Ibn al-Muqaffa` (w. 757 M) menerjemahkan mantik Aristoteles ini ke dalam bahasa Arab akan tetapi masih susah untuk mamahami, akhirnya tampil al-Farabi memberikan penafsirannya (Fakhry 2001:33).

Dari tiga permasalahan besar yang ada dalam pembahasan filsafat kelihatanlah di sana bahwa filosof-filosof Islam tidak ketinggalan untuk ikut serta membicarakannya akan tetapi sebenarnya lapangan filsafat Islam tidaklah hanya terbatas pada ketiga permasalahan itu. Bahkan di kalangan filosof-filosof Islam, filsafat meliputi kedokteran, biologi, kimia, musik dan falak, yang kesemuanya tidak lain adalah cabang-cabang filsafat. Justru itu tidaklah heran kalau filsafat memasuki ilmu keislaman yang lain seperti ilmu kalam, tasawuf, usul fiqh serta tarikh tasyri'.

Dengan demikian ruang lingkup pembahasan filsafat Islam itu sebenarnya dapat dirangkum dalam tiga kategori, yaitu ontologi, yaitu pembahasan tentang hakikat wujud (universal), termasuk di dalamnya kajian terhadap asal manusia, proses kejadian, dan tujuan akhir dari kehidupannya; epistemologi, yaitu kajian terhadap sumber pengetahuan serta alat yang dipergunakan untuk memperoleh pengetahuan itu; dan aksiologi, yaitu pembahasan tentang norma-norma yang dipakai untuk mengukur benar dan salahnya pikiran dan tingkah laku seseorang. Tiga kategori ini pada akhirnya memasuki hampir keseluruhan keilmuan Islam seperti yang telah disebutkan di atas, termasuk filsafat hukum Islam.

BERFIKIR FILOSOFIS DALAM HUKUM ISLAM

A. Pengertian Filsafat Hukum Islam dan Berpikir Filosofis dalam Hukum Islam

Filsafat, sebagaimana yang telah dikemukakan sebelumnya, diartikan sebagai hal ihwal sesuatu sebagai ilmu pengetahuan tentang *haecceitas*, *esensi*, dan sebab-sebab segala hal sampai batas kemampuan manusia (Uberweg 1953:5). Demikian juga halnya dengan filsafat hukum Islam, yang merupakan sebuah ilmu tentang esensi dan sebab-sebab ditetapkan hukum Islam yang dilakukan secara sungguh-sungguh oleh mujtahid sampai batas kemampuannya.

Kata-kata filsafat hukum Islam tidak ditemukan dalam kamus ulama klasik, demikian yang tergambar dari beberapa buku filsafat hukum Islam, baik yang berbahasa Arab maupun yang ditulis oleh pengarang Indonesia. Berfilsafat selalu diidentikkan dengan mencari hikmah, karena kata hikmah itulah yang lebih sepadan untuk menunjukkan filsafat. Setidaknya hal ini dapat ditemukan ketika membaca tulisan Hasbi Ash-Shiddieqy, Fathurrahman Djamil, Ismail Muhammad Syah, Subhi Mahmassani, dan sebagainya. Walaupun demikian, ulama masih tetap mencoba untuk membedakan antara hikmah dengan filsafat. Filsafat adalah bangunan sebuah ilmu untuk mencapai kebenaran sesuatu,

sedangkan hikmah adalah mengkaji rahasia-rahasia yang terkandung dalam setiap ketentuan hukum Islam.

Apabila dilihat pernyataan di atas, maka filsafat hukum Islam, sebagaimana disampaikan oleh Mustafa Abdul Raziq, adalah ilmu ushul fiqh. Hal ini karena ilmu ushul fiqh memiliki unsur-unsur berpikir filsafat dan mempunyai epistemology yang jelas, ontology yang jelas, dan aksiologi yang terarah. Ilmu ushul fiqh membawa seseorang untuk berpikir ilmiah, sistematis, dan dapat dipertanggungjawabkan.

Di sisi lain, filsafat hukum Islam dapat pula diartikan sebagai pengetahuan tentang hakikat sesuatu, rahasia, dan tujuan esensi dari hukum Islam, sehingga seorang mujtahid mesti mewujudkan tujuan esensi itu, yaitu kemaslahatan. Amir Syarifuddin mengatakan bahwa proses terbentuknya hukum Islam juga merupakan sebuah langkah berpikir filosofis dalam hukum Islam (Syarifuddin 1992:16).

Kata filsafat juga identik dengan hikmah, yang oleh sementara ahli disebut dengan paham yang mendalam tentang agama. Hikmah hanya dapat dipahami oleh orang yang mau menggunakan akal pikiran seperti hikmah disyariatkannya perkawinan adalah dalam rangka mewujudkan ketentraman hidup dan menjalankan rasa kasih sayang (Djamil 2000:3).

Munculnya kajian filsafat hukum Islam karena dengan kajian filsafat, hukum Islam dapat lebih dipahami sebagai sesuatu hukum yang rasional dan berkeadilan. Kajian filsafat dapat membuktikan bahwa hukum yang diturunkan oleh Allah SWT dan dijelaskan oleh Rasul-Nya berbeda dengan hukum yang dibuat oleh manusia. Perbedaan itu di antaranya terletak pada tujuan hukum yang tidak hanya ingin mewujudkan kemaslahatan dunia, tetapi lebih jauh ingin

menggapai kemslahatan di akhirat, dan ini juga salah satu yang membedakan filsafat hukum Islam dengan filsafat keilmuan lainnya.

Di samping itu memahami sesuatu secara filosofis artinya mengerti tentang segala yang ada dan yang mungkin ada. Orang mengatakan bahwa filsafat adalah *mother of science*. Dilihat dari segi kelahirannya, berpikir filosofis adalah meragukan tentang sesuatu atau penasaran terhadap sesuatu yang diamati. Keraguan dan rasa penasaran tentang sesuatu itu ditumpangkannya dengan mempertanyakan segala sesuatu, termasuk mempertanyakan tentang hukum Islam. Pertanyaan demi pertanyaan tentang hukum Islam dan keraguan dalam penerapannya dan juga keraguan tentang kesesuaiannya dalam semua zaman dan tempat yang dilaluinya dijawab dengan berpikir filosofis. Itulah sebabnya muncul kajian tentang filsafat hukum Islam.

Hukum Islam mesti dikaji secara filosofis karena para pemikir hukum Islam ingin meyakinkan kepada umat Islam khususnya dan kepada orang-orang di luar Islam bahwa norma-norma hukum dalam Islam menginginkan terwujudnya kemaslahatan bagi alam sebagaimana firman Allah SWT “*Aku tidak akan mengutusmu kecuali untuk menjadi rahmat bagi alam semesta*”. Oleh karena itu hukum Islam tidak hanya berakibat baik bagi umat Islam tetapi juga bagi orang-orang non-Islam.

Dilihat dari tujuan pengkajian filsafat, untuk menemukan kebenaran, maka filsafat hukum Islam tidak hanya terfokus kepada penemuan tersebut, tetapi bagaimana dengan penemuan itu ada dorongan atau motivasi berbuat dan mengamalkan hukum Islam dengan penuh keyakinan dan keikhlasan, tanpa ada rasa terpaksa. Itulah sebabnya

filsafat hukum Islam sering juga disebut dengan hikmah hukum Islam. Dengan semata-mata kajian filsafat tidak akan mendorong seseorang untuk melakukan sesuatu, tetapi dengan kajian hikmah akan mendorong seseorang melakukan sesuatu.

B. Ruang Lingkup dan Objek Filsafat Hukum Islam

Sebagaimana dinyatakan di atas, kajian filosofis hukum Islam akan mendorong seseorang melakukan sesuatu yang sudah menjadi ketentuan dalam hukum Islam. Ulama ushul fiqh mendefinisikan hukum Islam (hukum syar'i) sebagai "*titah Allah yang berkaitan dengan perbuatan mukallaf, baik yang berkenaan dengan tuntutan, pilihan, dan aturan-aturan tertentu*", maka dilihat dari segi *titah Allah* para ulama mulai mempertanyakan apa yang dimaksud dengan titah Allah, apa bentuk titah Allah SWT itu, bagaimana mengetahui titah Allah SWT, kenapa disebut titah Allah, kapan berlakunya titah Allah, untuk siapa berlakunya titah Allah itu, dan bagaimana kalau titah Allah itu tidak diikuti, serta bagaimana akibat hukum bagi orang yang mengikutinya. Pertanyaan-pertanyaan di atas merupakan sesuatu yang teoritis yang merupakan kajian filsafat murni. Pengkajian terhadap hal ini disebut dengan *filsafat tasyri'* yang merupakan kajian filsafat murni.

Akan tetapi lebih lanjut dari kalimat *yang berkaitan dengan perbuatan mukallaf*, dimunculkan pertanyaan, di antaranya; kenapa orang menikah, kenapa orang menjatuhkan thalaq, kenapa orang rujuk, kenapa orang saling mewarisi, kenapa orang saling berjual beli, kenapa orang dilarang riba, kenapa orang diqishas ketika membunuh, kenapa orang dicambuk ketika berzina, kenapa tangan dipotong ketika

mencuri, dan sebagainya. Pertanyaan-pertanyaan ini merupakan sesuatu yang praktis, dan inilah yang merupakan kajian hikmah hukum Islam. Dari kajian hikmah ini pada akhirnya mendorong seseorang melakukan sesuatu dengan penuh keyakinan dan potensi yang ada padanya. Dalam istilah ulama, jawaban-jawaban untuk beberapa pertanyaan di atas merupakan kajian dalam *filsafat syari'ah*. Perpaduan kajian teoritis dan praktis inilah yang pada akhirnya membentuk filsafat hukum Islam.

Dengan demikian, secara kelimuan, filsafat hukum Islam dapat dibagi ke dalam dua kelompok, yaitu *filsafat tasyri'* dan *filsafat syari'ah*. *Filsafat tasyri'* adalah kajian tentang proses terwujudnya hukum Islam, dalam hal ini adalah mengkaji tentang proses-proses dan metode-metode penetapan hukum. Inilah yang ditulis ulama dalam kitab-kitab ushul fiqh. Metode-metode yang dikaji di sini dapat dikelompokkan ke dalam dua bagian, yaitu metode luhawiyah (kebahasaan), dan metode ma'nawiyah (maqashid al-syari'ah). Di samping itu Juhaya S. Praja memasukkan teori-teori hukum Islam lainnya ke dalam filsafat tasyri' ini, yaitu pengetahuan tentang prinsip-prinsip hukum Islam, dasar-dasar dan sumber-sumber hukum Islam, tujuan hukum Islam, asas-asas hukum Islam, dan kaedah-kaedah hukum Islam (Praja 1995:15).

Sejalan dengan filsafat Islam, di mana ruang lingkup atau pembahasan yang terdapat di dalamnya meliputi segala hakikat sesuatu. maka lapangan filsafat itu kepada dua bagian. Bagian yang pertama ialah *al-falsafah al-nazhariyyah* (falsafah teori) yaitu mengetahui sesuatu yang ada, di mana seseorang tidak dapat (tidak perlu) mewujudkannya dalam perbuatan. Bagian ini meliputi '*ilm al-ta'lim* (matematik), '*ilm al-tabi'i* (ilmu fisika) dan '*ilm ma ba'da al-tabi'iyyât* (metafisika). Masing-

masing dari ilmu tersebut mempunyai bagian-bagian lagi hanya perlu diketahui saja. Bagian kedua ialah *al-falsafah al-'amaliyah* (falsafah amalan) yaitu mengetahui sesuatu yang seharusnya diwujudkan dalam perbuatan dan yang menimbulkan kekuatan untuk mengerjakan bagian-bagian yang baik. Bagian amalan ini adakalanya berhubungan dengan perbuatan-perbuatan baik yang seharusnya dikerjakan oleh tiap-tiap orang. Kedua bagian ini juga diterapkan dalam filsafat hukum Islam, yaitu dalam tataran teoritis dan praktis, dan sekaligus membedakan filsafat secara umum dengan filsafat hukum Islam.

Secara garis besar pemikiran manusia ditinjau dari permasalahan yang dibahas dapat disimpulkan dalam tiga bagian :

1. Pembagian tentang hakikat wujud (universal) termasuk di dalamnya diri manusia sendiri dari mana asalnya, bagaimana proses kejadiannya dan bagaimana akhirnya serta apa tujuannya. Pembahasan dalam bidang ini dikenal dengan nama *onthology*. Dalam kajian filsafat hukum Islam juga harus beranjak dari pembahasan tentang ontology hukum Islam, yaitu pengetahuan tentang hukum itu sendiri, yang mencakup materi hukum Islam itu sendiri, bagaimana proses lahirnya hukum Islam dan tujuan apa yang hendak dicapai dengan hukum itu
2. Pembahasan yang menyangkut tentang pengetahuan manusia dari mana sumbernya, sejauh mana kemampuannya serta alat apa yang digunakannya untuk mengetahui sesuatu. Pembagian di bidang ini dikenal dengan nama *Epistimology*. Dalam kajian filsafat hukum Islam, epistemologynya lebih mengarah kepada metode

penemuan sesuatu, atau alat yang digunakan untuk menetapkan hukum Islam. Dalam hal ini adalah metode-metode istinbath hukum seperti qiyas, istihsan, maslahah al-mursalah, al-‘urf, sadd al-dzari’ah, al-istishab, dan lain sebagainya.

3. Pembahasan tentang norma-norma yang dipakai untuk mengukur benar atau salahnya fikiran manusia, baik atau buruknya tingkah laku seseorang serta baik atau buruknya. Pembahasan di bidang ini dikenal dengan nama *Axiology*. Dalam kajian filsafat hukum Islam juga harus memenuhi sisi aksiologi, yaitu mengkaji tentang norma-norma yang harus dipatuhi bagi seseorang yang berkecimpung dalam hukum Islam (baca; mujtahid). Etika dan estetika mujtahid perlu diperhatikan agar hukum yang diistinbathkannya mempunyai wibawa hukum dan dapat dipertanggungjawabkan kepada Allah SWT dan umat Islam. Oleh karena itu dalam ketentuan yang ada hubungannya dengan aksiologi, para ulama sudah berusaha membuat persyaratan-persyaratan bagi seseorang yang akan menyibukkan dirinya dengan istinbath hukum Islam, seperti pengetahuan yang luas tentang al-Qur’an, al-Sunnah dan sebagainya, yang lazim disebut dengan integritas ilmiah. Di samping itu harus mempunyai sifat ‘*adalah*’, yang dapat dibahasakan dengan integritas moral.

Dari tiga permasalahan besar yang ada dalam pembahasan filsafat kelihatanlah di sana bahwa pemikir-pemikir hukum Islam secara filosofis tidak ketinggalan untuk ikut serta membicarakannya dalam hukum Islam akan tetapi sebenarnya lapangannya tidak hanya terbatas pada ketiga permasalahan itu.

Dengan demikian ruang lingkup pembahasan filsafat Islam itu sebenarnya dapat dirangkum dalam tiga kategori, yaitu ontologi, yaitu pembahasan tentang hakikat wujud (universal), termasuk di dalamnya kajian terhadap asal atau sumber hukum Islam, proses terbentuknya hukum Islam, dan tujuan ditetapkan hukum Islam; epistemologi, yaitu kajian terhadap sumber pengetahuan serta alat yang dipergunakan untuk memperoleh pengetahuan itu, seperti metode *lugawiyyah* (kebahasaan) dan metode *ma'nawiyyah* (*maqashid al-syari'ah*). Dalam bentuk epistemologi inilah nantinya ditemui kajian-kajian tentang metode memaknai lafaz, baik dalam bentuk lafaz *al-amr*, *al-nahy*, *al-'am*, *al-khas*, *al-muthlaq*, *al-muqayyad*, *al-musyratak*, *al-muradif*, *al-hakiki*, *al-majazi*, *al-kinayah*, *al-mantuq*, *al-mafhum*, *al-'ibarah*, *al-isyarah*, *al-dilalah*, *al-iqtidha'*, dan sebagainya. Termasuk dalam kajian epistemologi ini membicarakan tentang sumber dan dalil-dalil hukum Islam, seperti *al-Qur'an*, *al-sunnah*, *al-qiyas*, *al-ijma'*, *al-istihsan*, masalah *al-mursalah*, *al-'urf*, *sad al-dzari'ah*, *al-istishab*, dan sebagainya; dan bidang aksiologi, yaitu pembahasan tentang norma-norma yang dipakai untuk mengukur benar dan salahnya pikiran dan tingkah laku seseorang. Tiga kategori inilah yang pada akhirnya memasuki bagian-bagian yang terkait dengan hukum Islam seperti yang telah disebutkan di atas. Tegasnya, berpikir filosofis tidak bisa dipisahkan dari kategori ontology, epistemology, dan axiology.

C. Sejarah pertumbuhan dan perkembangan filsafat hukum Islam

Pada periode Rasulullah SAW belum dikenal istilah filsafat, semuanya berjalan sebagaimana adanya dan belum terpengaruh oleh pemikiran lain. Akan tetapi prinsip dan penetapan-penetapan hukum yang dilahirkan oleh Rasul dan sahabatnya ketika diteliti sudah memakai metode yang pada akhirnya dikenal dengan istilah filsafat. Misalnya ketika Rasul tidak menghukum tangan pencuri ketika perang, atau ketika Rasul membolehkan nikah mut'ah [walaupun kemudian dilarang kembali], atau ketika Umar bin Khatab tidak membagi rampasan perang sebagaimana yang selalu dilakukan Rasul, tidak memberi zakat kepada kelompok muallaf, dan mengalihkan miqat bagi jemaah haji dari Iraq ke dzatu Irqin, semua ini adalah atas dasar kemaslahatan dan menempuh metode berpikir yang cukup baik. Hal-hal inilah yang mengilhami para ahli hukum Islam selanjutnya tentang berpikir filosofis. Oleh karena itu walaupun secara keilmuan memang tidak terdapat tinjauan filsafat pada periode Nabi dan sahabat, akan tetapi secara faktual apa yang telah mereka lakukan merupakan contoh dan cikal bakal lahirnya filsafat hukum Islam.

Contoh lain, bagaimana para sahabat memahami perintah Rasul ketika terjadi pengepungan terhadap kaum Yahudi di Bani Quraizah pada tahun ke-5 H. Rasul SAW membagi pasukan ke dalam dua bagian, dan satu pasukan langsung dipimpin oleh Nabi. Pasukan pertama yang dipimpin oleh Nabi lebih dulu berangkat ke Bani Quraizah, dan Nabi berpesan kepada pasukan kedua agar tidak melaksanakan shalat ashar kecuali sudah sampai di Bani Quraizah nanti.

Setelah itu berangkatlah Rasulullah SAW bersama pasukan pertama, dan berselang setelah itu berangkat pula pasukan kedua. Malang bagi pasukan kedua, karena di tengah perjalanan mereka menghadapi badai padang pasir yang membuat gerak laju mereka terhambat, sehingga waktu ashar sudah masuk. Di sinilah terjadi perdebatan di kalangan sahabat dalam memahami perintah Rasul. Mereka terbagi ke dalam dua kelompok. Kelompok pertama mengatakan bahwa mereka tidak perlu shalat ashar di perjalanan karena merasa bertentangan dengan perintah Nabi, sedangkan kelompok kedua bersikeras untuk shalat ashar di perjalanan karena khawatir habisnya waktu ashar kalau harus shalat di Bani Quraizah. Akhirnya mereka beramal sesuai dengan hasil ijtihad masing-masing.

Bagi kelompok pertama, perintah Nabi adalah segala-galanya. Jika Nabi melarang shalat di perjalanan, maka mereka tidak akan shalat, karena shalat mesti dilaksanakan setelah sampai di Bani Quraizah. Sedangkan bagi kelompok kedua, mereka mencoba memahami perintah Nabi dengan melihat tujuan esensi dari perintah itu. Mereka melihat bahwa perintah Nabi bertujuan untuk membuat mereka bersegera dan berjalan cepat, sehingga diperkirakan dengan perjalanan yang cepat masih akan mendapatkan waktu ashar ketika sampai di Bani Quraizah. Tetapi karena ada halangan di jalan, gerak mereka terhambat dan tidak bisa secepatnya sampai di tujuan. Mereka memahami bahwa Nabi tidak bermaksud melarang mereka shalat di perjalanan, tetapi bagaimana mereka tidak berlalai-lalai di jalan. Itulah sebabnya mereka melakukan shalat ashar di perjalanan.

Pasukan kedua itu ternyata sampai di Bani Quraizah ketika Nabi mau menunaikan shalat Isya, dan mereka langsung menyampaikan kepada Nabi peristiwa yang mereka hadapi di jalan dan hal-hal yang mereka perdebatkan. Rasul SAW tersenyum dan mengatakan bahwa bagi yang shalat ashar di perjalanan akan mendapatkan dua pahala, dan bagi yang shalat ashar terlambat akan mendapatkan satu pahala.

Dilihat dari contoh ini, sebenarnya rombongan yang shalat ashar di perjalanan pada hakikatnya sudah melaksanakan salah satu metode filsafat hukum Islam, yaitu memahami tujuan ditetapkannya sesuatu. Mereka tidak terfokus kepada teks sebuah nash, tetapi mencoba mempelajari lebih dalam alasan sebuah teks diturunkan. Inilah salah satu bentuk pengamalan filsafat hukum Islam yang terjadi pada zaman Nabi SAW.

Kecenderungan untuk membicarakan hukum Islam secara filosofis sepertinya baru dimulai sejak era Dinasti Abbassiyah. Hal ini karena pada saat dinasti Islam itulah baru ada persintuhan keilmuan Islam dengan keilmuan luar Islam. Sebagaimana diketahui bahwa pada periode dinasti Abbassiyah merupakan puncak kemajuan Islam dari berbagai bidang. Pada masa pemerintahan Harun al-Rasyid (786-809) terjadi penerjemahan buku-buku penting, yakni diterjemahkannya ringkasan Galen atas karya besar Plato (*Dialogue*) yang berjudul *Timaus*. Di samping itu diterjemahkan pula karya Aristoteles, seperti *De anima*, *Book of Animals*, *Analytica Priora*, dan karya Apokrifal, *Secret of the Secret* (diduga milik Aristoteles). Penerjemahan pada masa al-Rasyid ini umumnya dikerjakan oleh Yahya bin al-Bithriq (w. 815). Sepeninggal al-Rasyid, karya penerjemahan dilanjutkan oleh putra keduanya bernama al-Ma'mun (813-833). Keseriusan al-

Ma'mun terhadap proyek penerjemahan ini ditunjukkan dengan adanya kebijakan resmi bagi aktivitas pengaraban karya-karya filsafat, sains dan kedokteran Yunani. Khalifah al-Makmun mendirikan *Bait al-Hikmah* di Baghdad pada tahun 830 M sebagai perpustakaan dan institut penerjemahan. *Bait al-Hikmah* yang dipimpin oleh Yuhanna ibn Ishâq (w.857) dan tak lama kemudian digantikan oleh muridnya, Hunain ibn Ishâq (w. 873) adalah Institut terbesar sepanjang sejarah penerjemahan karya-karya filsafat dan kedokteran Yunani.

Karya-karya Yunani yang diterjemahkan oleh tim yang terdiri dari Hunain, Hubaisy (sepupu Hunain), dan Isa bin Yahya, murid Hunain adalah *Analytica Posteriora* karya Aristoteles, *Synopsis of the Ethics* karya Galen, dan sejumlah ringkasan karya Plato, seperti *Sophist*, *Pennenides*, *Politicus*, *Republic*, dan *Laws*. Sedangkan karya-karya Aristoteles, seperti *Categories*, *Hermeneutica*, *Generation and Corruption*, *Nicomachean Ethics*, dan beberapa bagian dari buku *Physic* diterjemahkan oleh Ishâq bin Hunain dari bahasa Suryani.

Dengan demikian proyek penerjemahan itu telah mengantarkan umat Islam untuk mengenal filsafat, dan untuk selanjutnya selain filsafat Islam, juga muncul kajian filsafat hukum Islam. Oleh karena itu jika dilihat dari kata “filsafat”, akar kata bahasa Arab tidak menemukan kata itu. Itulah sebabnya dalam mengkaji filsafat hukum Islam ini ulama mengistilahkan dengan *hikmah al-tasyri'* atau *asrar al-ahkam*. Ternyata apa yang diistilahkan filsafat oleh orang-orang luar Islam juga sudah ada sejak awal Islam walaupun tidak merupakan suatu ilmu yang berdiri sendiri.

Berpikir filosofis dalam hukum Islam dapat dilihat dari hasil karya ulama yang mencantumkan kajian filosofis hukum dalam karyanya. Kajian filosofis dimaksud adalah penekanan kepada makna atau tujuan yang ingin dicapai oleh syari' (pembuat hukum; Allah SWT dan Rasul-Nya), yang kemudian dikenal dengan istilah maqashid al-syari'ah.

Dari hasil penelitian terhadap karya ulama, seperti halnya Imam al-Haramain al-Juwaini (guru al-Ghazali) merupakan ulama pertama yang memasukkan pembahasan maqashid al-syari'ah dalam karya ushul fiqhnya. Sebagaimana diketahui, maqashid al-syariah merupakan kajian inti dalam filsafat hukum Islam. Diakui bahwa al-Juwaini tidak menggunakan kata filsafat dalam karya-karyanya, akan tetapi dari ushul fiqh yang dikarangnya terdapat pembahasan khusus yang membahas maqashid al-syariah (walaupun belum sempurna). Menurut seseorang belum diakui kapabilitasnya dalam menetapkan hukum Islam (ahli hukum Islam) sebelum mampu mengetahui dan memahami tujuan Allah SWT dalam menetapkan perintah dan larangan-Nya. Dalam karyanya *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*, al-Juwaini mengelompokkan masalah *al-ashl* ini kepada tiga kelompok, yaitu dharuriyat, hajiyat, dan makramat (tahsiniyat). Pembahasan al-Juwaini inilah yang pada akhirnya melahirkan kajian khusus tentang maqashid al-syariah pada masa-masa sesudahnya, sebagaimana yang dikembangkan lebih lanjut oleh al-Ghazali, ulama Syafi'iyah, dan seterusnya disempurnakan oleh al-Syathibi, ulama dari kalangan mazhab Maliki. Kajian ini jugalah yang pada umumnya mengisi lembaran-lembaran pembahasan filsafat hukum Islam.

D. Hubungan Filsafat Hukum Islam dengan Keilmuan Islam Lainnya

Filsafat hukum Islam berbeda dengan dengan filsafat positivisme dan idealisme. Perbedaan itu bisa dilihat dari sisi aspek sumber hukum dan perubahan hukum. Dari sisi sumber hukum, positivisme dan idealisme bersumber dari pemikiran manusia tanpa menyinggung keberadaan wahyu di dalamnya. Artinya, tinjauan dari sisi ini menggunakan metode berpikir bebas sesuai dengan keinginan dan dampak yang dilihat oleh manusia, sedangkan hukum Islam bersumber dari wahyu. Kegunaan filsafat di sini adalah untuk membuktikan kebenaran wahyu.

Dilihat dari segi perubahan hukum, hukum dalam filsafat positivisme dipisahkan dari keadilan dan etika; menakutkan kepada faktor sosial sebagai unsur yang menentukan konsep dan perubahan hukum; dan hukum tunduk kepada masyarakat. Berbeda dengan itu, hukum Islam tidak mengalami perubahan, akan tetapi yang berubah adalah fiqh karena ia berkembang sesuai dengan perubahan masyarakat.

Hukum Islam dalam bentuk fiqh adalah pendapat-pendapat hukum yang lahir dan dipengaruhi oleh situasi, kondisi, ruang, dan waktu tertentu sewaktu fiqh itu diformulasikan. Akan tetapi hukum Islam yang dihubungkan dengan syariah tidak akan pernah berubah, karena syariah adalah aturan-aturan, baik dalam bentuk hukum-hukum maupun pokok-pokok keimanan yang sudah final dan mutlak serta berlaku sepanjang masa. Pemberlakuannya tidak terikat oleh waktu, situasi, dan kondisi. Dalam konteks ini syariaiah adalah aturan-aturan baku dan ideal yang sebagaimana disebut disebut Coulson dengan aturan-aturan yang

mendahului, bukan didahului; bersifat mengontrol, bukan dikontrol oleh pandangan-pandangan dan kebiasaan-kebiasaan masyarakat.

Kemampuan hukum Islam (dalam arti *fiqh*) dalam menjawab segala persoalan modern yang timbul akibat perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi dapat diketahui dengan mengemukakan beberapa prinsip syariat Islam mengenai tatanan hidup secara vertikal dan horizontal. Prinsip-prinsip yang dimaksud adalah bahwa hukum asal segala sesuatu boleh selama tidak ada dalil (*syariah*) yang menunjukkan larangan. Sedangkan dalam ibadah berlaku prinsip bahwa ibadah tidak dapat dilakukan kecuali ada dalil yang menunjukkan bahwa ibadah itu diperintahkan oleh Allah dan atau dicontohkan oleh Rasul-Nya. Berbeda dengan ibadah, dalam bidang muamalah hukum Islam memberi kesempatan yang luas bagi pemeluknya untuk melakukan aktifitas selama tidak bertentangan dengan ketentuan syariat yang sudah jelas. Dengan demikian pada bagian ini hukum Islam sangat membuka peluang untuk disesuaikan dengan kondisi yang dihadapinya.

Oleh karena itu pengenalan terhadap seluk-beluk hukum Islam sangat diperlukan agar mampu mengimplementasikan kemaslahatan dalam setiap setiap keputusan hukum (*ijtihad*) yang hendak dilahirkan. Termasuk dalam hal ini pengenalan terhadap prinsip-prinsip umum hukum Islam dan kaedah-kaedah *istinbath* hukum islam (*qa'idah fiqhiyyah*), *maqashid al-syari'ah* dan teori alasan hukum (*illat*), merupakan sebuah keniscayaan bagi mujtahid.

Dengan mengenal prinsip-prinsip dan kaedah-kaedah hukum Islam akan mengantarkan seseorang mengenal hukum Islam secara utuh. Ternyata hukum Islam (*fiqh*) dilahirkan

oleh para ulama dengan mengedepankan prinsip-prinsip tertentu dalam penetapannya. Prinsip-prinsip itu adalah memelihara kemaslahatan, meniadakan kepicikan dan tidak memberatkan, menyedikitkan beban, berangsur-angsur dalam penetapan hukum, dan menegakkan keadilan. Pengetahuan terhadap lima prinsip dasar ini akan mengarahkan mujtahid dalam menentukan ijtihad yang akan ditelorkannya. Setiap keputusan hukum yang akan diambil mesti memenuhi prinsip dasar ini, karena prinsip-prinsip ini digali dari nash-nash al-Qur'an dan Sunnah Nabi SAW. Ketika hukum yang sudah ditetapkan sesuai dengan lima prinsip dasar ini, maka kemungkinan salah dalam ijtihad semakin kecil karena sudah mengikuti metode Allah dan Rasul-Nya.

Berkenaan dengan kaidah-kaidah hukum Islam, pengetahuan terhadapnya membantu mujtahid, pada sisi lain, dalam mengistinbathkan hukum. Bahkan seorang yang mendalami fiqh tidak akan diakui keilmuannya tanpa menguasai kaidah-kaidah hukum Islam [baca; qawa'id al-fiqhiyyah].

Salah satu prinsip hukum Islam itu adalah tadarruj, yang merupakan metode yang dipakai oleh Allah dalam mengubah suatu kebiasaan masyarakat. Sebagaimana diketahui, salah satu kebiasaan masyarakat Arab adalah melakukan transaksi riba yang mereka yakini sama dengan jual beli, padahal dalam Islam antara keduanya berbeda. Metode pengharaman riba dilakukan oleh Allah SWT dengan menempuh empat tahapan, yaitu dalam firman Allah surat al-Rum; 39, al-Nisa; 160-162; Ali Imran 139; dan al-Baqarah; 275-279. Banyaknya ayat yang turun tentang riba secara berurutan dimulai dengan pemberitahuan bahwa riba itu tidak akan mendatangkan tambahan apa-apa di sisi Allah,

dilanjutkan dengan pemberitahuan Allah terhadap tindakan orang yahudi yang suka menghalalkan apa-apa yang diharamkan Allah [termasuk riba]. Pada tahap selanjutnya Allah melarang memakan riba yang berlipat ganda, dan terakhir secara tegas Allah mengharamkan riba dan memerintahkan agar riba ditinggalkan, termasuk sisa-sisanya. Metode tadarruj ini suatu bukti yang menunjukkan betapa bijaksananya Allah dalam menetapkan hukum untuk suatu kebiasaan yang sudah mendarah daging dalam masyarakat, yang tentunya sulit untuk mengubahnya.

Metode seperti ini tentu saja tidak hanya terbatas kepada apa yang sudah disebutkan dalam al-Qur'an, tetapi sebuah pelajaran bagi mujtahid dalam menghadapi kasus yang sudah mentradisi dalam masyarakat.

Sementara dalam bentuk kaedah-kaedah hukum islam (*Qa'idah fiqhiiyah*) merupakan intisari dari berbagai keputusan *furu'* yang telah diambil oleh ulama fiqh. Penelitian ulama fiqh terhadap berbagai masalah fiqh yang dikemukakan oleh ulama sebelumnya mereka rangkum dalam statemen-statemen pendek tetapi mempunyai cakupan yang luas. Dengan statemen-statemen pendek tersebut diharapkan dapat menjawab berbagai masalah fiqh yang muncul belakangan.

Sebagai sebuah contoh dalam membuat sebuah *qa'idah*, ketika memberikan kata pengantar buku *Kaidah Fiqh Sejarah dan Kaidah Asasi* karangan Jaih Mubarak, A. Djazuli mengemukakan sebagai berikut (Mubarak 2002):

"Pertama, ketika berkunjung ke rumah seorang teman, kita seringkali diberi air minum untuk di minum dan beberapa makanan ringan. Menurut ketentuan umum yang berlaku di masyarakat, kita hanya dibolehkan memakan

makanan tersebut dan dinilai tidak etis apabila kita memasukkan makanan itu ke dalam tas sebagai bekal di perjalanan. Dari ilustrasi pertama kita dapat menyusun qa'idah sebagai berikut:

مايجوز أكله لايحوز حمله

"Sesuatu yang boleh dimakan tapi tidak boleh dibawa"

Kedua, ketika menginap di rumah kawan atau rumah saudara, kita disediakan berbagai fasilitas selama menginap. Untuk keperluan tidur, kita disediakan tempat tidur, selimut, dan bantal. Untuk keperluan mandi, kita disediakan handuk, sabun, pasta gigi, sikat gigi, dan shampoo. Berdasarkan kebiasaan yang berlaku umum, fasilitas-fasilitas tersebut hanya boleh digunakan, tidak boleh dimiliki atau dijual. Dari kasus kedua ini kita dapat menyusun qa'idah sebagai berikut:

مايجوز استعماله لايحوز بيعه

"Sesuatu yang boleh digunakan tapi tidak boleh dijual".

Ketiga, mahasiswa yang kuliah di universitas... berhak menggunakan fasilitas yang ada di kampus... Mereka hanya dibolehkan untuk menggunakannya dan tidak dibolehkan merusak... Berkenaan dengan pekerjaan mahasiswa yang dilakukan secara iseng, yaitu mengotori kursi dengan pulpen... kita dapat menyusun qa'idah sebagai berikut:

مايجوز استعماله لايحوز نفسه

"Sesuatu yang boleh digunakan tidak boleh diukir [dirusak-pen]".

Keempat, apabila hendak melakukan perjalanan jauh, kita sering menunggu kendaraan yang akan mengantarkan kita ke tempat tujuan. Di tempat tunggu kendaraan (terminal bus...) kita berhak menggunakan fasilitas umum yang disediakan... hak kita hanyalah hak guna pakai. Kenyataannya kita sering melihat fasilitas-fasilitas umum yang dirusak oleh orang-orang tertentu, padahal itu tidak dibolehkan. Berkenaan dengan ilustrasi tersebut kita dapat menyusun qal'idah sebagai berikut:

مايجوز استعماله لايجوز اهلاكه

"Sesuatu yang boleh digunakan tidak boleh dirusak".

Kelima, di perpustakaan kita berhak membaca buku-buku... dan juga berhak meminjamnya. Akan tetapi tidak sedikit buku di perpustakaan yang lembaran tertentu hilang karena dicabut oleh pembaca... Berkenaan dengan ilustrasi tersebut kita dapat menyusun qal'idah sebagai berikut:

مايجوز قراءته لايجوز اهلاكه

"Sesuatu yang boleh dibaca, tidak boleh dirusak".

Dari lima ilustrasi di atas dengan topik yang berbeda-beda kita mendapatkan lima kata kunci positif dan negatif. Lima kata kunci positif adalah mengkonsumsi, memakai, menduduki, dan membaca. Sedangkan lima kata kunci negatif adalah membawa, menjual, mencoret-coret, merusak, dan menyobek. Lima kata kunci positif di atas dapat diikat dengan kata penggunaan atau pemanfaatan (intifa') dan lima kata kunci negative dapat diikat dalam satu kata, yaitu penyalahgunaan atau merusak. Oleh karena itu, berkenaan

dengan fasilitas umum kita dapat menyusun *qa'idah* sebagai berikut:

مايجوز انتفاعه لايحوز اهلاكه

"Sesuatu yang yang boleh digunakan tidak boleh dirusak".

Dari contoh di atas dapat dipahami bahwa proses pembuatan *qa'idah fiqhiyyah* juga seperti itu, yaitu berangkat dari kumpulan kasus-kasus yang telah diselesaikan oleh ulama fiqh, lalu ditarik suatu kesimpulan dari apa yang mereka tetapkan menjadi suatu *qa'idah* yang berlaku untuk menyelesaikan kasus yang tercakup dalam *qa'idah* tersebut.

Sementara *maqashid al-syari'ah* merupakan penelusuran terhadap tujuan-tujuan Allah dalam menetapkan hukum. Ketika tujuan-tujuan tersebut diketahui oleh mujtahid, atas dasar itulah dilakukan pengembangan hukum Islam dan dalam rangka menjawab permasalahan-permasalahan hukum Islam yang baru. Tanpa mengetahui *maqashid al-syari'ah* dikhawatirkan hukum tidak akan mencapai sasaran yang diinginkan oleh Allah, dan lebih lanjut tidak akan mempunyai nilai yang digariskan dalam prinsip-prinsip hukum Islam itu sendiri. Yang jelas tujuan utama hukum Islam adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat, dan dalam hal ini hukum yang ditetapkan oleh mujtahid memiliki peran ganda yang sangat signifikan dalam kondisi sosial umat Islam. Pertama hukum dapat dijadikan sebagai alat control social terhadap perubahan-perubahan yang berlangsung dalam kehidupan manusia. Kedua, hukum dapat dijadikan alat rekayasa social dalam rangka mewujudkan kemaslahatan umat manusia sebagai tujuan hakiki hukum itu sendiri. Tujuan hukum untuk

mewujudkan kemaslahatan manusia itulah, yang dalam istilah ushul fiqh disebut maqashid al-syari'ah.

PENGUNAAN AKAL DAN WAHYU DALAM PEMIKIRAN FILOSOFIS HUKUM ISLAM

A. Akal dan Wahyu

Dalam khazanah hukum Islam, perbicangan tentang akal dan wahyu merupakan lahan yang cukup banyak mendapat perhatian dan pembahasan. Pembahasan ini dilakukan oleh ulama dalam berbagai bidang keilmuan, baik teologi, filsafat, maupun hukum Islam itu sendiri. Tujuan penggunaan wahyu dan akal adalah untuk mendapatkan kebenaran.

Kata Akal mempunyai pengertian mengerti, memahami, dan berpikir, atau daya pikir untuk mengerti. Akal dalam pandangan Islam tidaklah otak, tetapi daya berpikir yang terdapat dalam jiwa manusia; daya memperoleh pengetahuan dengan memperhatikan alam sekitarnya (Nasution 1986:13). Lafaz yang senada dengan akal adalah *al-ra'y* yang berarti pendapat dan pertimbangan. Orang yang memiliki pertimbangan dan pendapat yang bijaksana disebut *dzu al-ra'y*. Misalnya pendapat dan pertimbangan yang diambil Rasulullah ketika memilih tempat yang akan dijadikan lokasi perkemahan pada waktu perang Badar yang didasarkan kepada pertimbangan *al-ra'y*, bukan berasal dari wahyu (Hasan 1984:105).

Teolog muslim mengartikan akal sebagai daya untuk memperoleh pengetahuan. Abu Huzail (w.158 H), sebagaimana dikutip Harun Nasution, mengartikan akal sebagai daya untuk memperoleh pengetahuan dan juga daya yang membuat seseorang dapat membedakan antara dirinya dan benda lain dan antara benda yang satu dengan benda lainnya (Nasution 1986:12). Sebagian tokoh Mu'tazilah mengartikan akal sebagai petunjuk jalan bagi manusia dan membuat manusia menjadi pencipta perbuatannya sendiri (Nasution 1986:12). Secara tegas Qadhi Abdul Jabbar (w.415 H) merumuskan akal itu sebagai sekumpulan ilmu tertentu yang apabila dimiliki oleh seseorang manusia, maka ia akan dapat berfikir, mencari dalil dan melakukan apa yang dibebankan kepadanya (Zaineh 1978:31-32).

Adapun kata wahyu dalam bahasa aslinya dapat berarti isyarat, ilham, dan sebagainya (Ash-Shiddieqy 1977:24), dan biasanya didefinisikan dengan apa yang disampaikan Tuhan kepada Nabi-nabi-Nya. Dalam konteks ini, wahyu yang disampaikan Allah SWT kepada Nabi Muhammad SAW melalui malaikat Jibril mengambil bentuk al-Qur'an dengan menggunakan media bahasa Arab. Dengan kata lain, wahyu dalam Islam dipahami sebagai teks-teks Arab al-Qur'an yang diterima Nabi Muhammad SAW dari Jibril (Nasution 1986:12).

Kajian-kajian filosofis tentang akal dan wahyu terutama membicarakan otoritas dan peranan akal ketika berhadapan dengan wahyu. Dalam otoritas dipersoalkan derajat kebenaran yang diperoleh melalui penggunaan nalar, apakah ia sampai kepada kedudukan yang sama dengan wahyu atau berada di bawah wahyu. Kalau tingkat kebenaran yang diperoleh melalui akal atau nalar itu dipandang sama

kedudukannya dengan kebenaran yang diperoleh melalui wahyu, seperti apa fungsi akal dalam hal ini. Ketika kebenaran yang dihasilkan nalar dipandang lebih rendah daripada kebenaran yang diperoleh melalui wahyu, bagaimana pula fungsi nalar terhadap wahyu. Bagi filosof muslim, hal ini telah diperdebatkan secara mendalam sehingga mengkristal ke dalam dua kubu; yaitu kubu yang sampai pada kesimpulan bahwa kebenaran yang dihasilkan akal sama benarnya dengan kebenaran yang dihasilkan oleh wahyu; dan kubu yang meletakkan kebenaran yang diperoleh akal berada di bawah kebenaran wahyu. Adapun dalam konteks ilmu kalam terdapat empat persoalan yang menjadi fokus pembahasan, yaitu mengetahui adanya Tuhan dan kewajiban mengetahui adanya Tuhan, mengetahui baik dan buruk serta kewajiban mengerjakan perbuatan baik dan meninggalkan perbuatan buruk (al-Syahrastani 1934:371).

Dalam konteks kajian hukum Islam atau syariah, persoalan akal dipertanyakan, apakah akal mampu untuk mengetahui ketentuan-ketentuan Allah, baik berupa kewajiban atau larangan tanpa melalui petunjuk-petunjuk dari Allah dan Rasul-Nya. Masa sebelum datangnya wahyu tersebut disebut juga dengan zaman fitrah. Dalam kondisi demikian terjadi perbedaan pendapat ulama. Kelompok Mu'tazilah, yang tidak mengakui adanya fase fitrah, mereka mengatakan bahwa akal mampu untuk mengetahui baik dan buruknya sesuatu, maka ketika itu tetap ada taklif. Konsekwensinya, setiap orang akan mendapatkan pahala ketika ia berbuat baik, dan sebaliknya berdosa ketika ia berbuat buruk. Hal ini antara lain karena urusan pahaladan dosa adalah urusan akhirat, dan siapa yang lalai dari kewajiban-kewajibannya yang sebenarnya dapat diketahui

oleh akal nya meskipun belum ada nash, maka ia tetap akan disiksa di akhirat.

Kelompok ulama Maturidiyah, walaupun mereka mengakui adanya fase fitrah dan akal mampu untuk mengetahui baik dan buruknya suatu perbuatan, tetapi kemampuan akal terbatas. Oleh karena itu tidak semua hal yang baik dan buruk itu diketahui oleh akal. Namun sejauh mampu diketahui oleh akal nya, maka manusia harus melaksanakannya atau menjauhinya. Adapun berkenaan dengan pahala dan dosa menurut mereka bukanlah wewenang akal untuk menentukannya, tapi tetap diserahkan kepada Syari' untuk menetapkannya.

Adapun kelompok Asy'ariyah yang juga mengakui adanya fase fitrah berbeda pemikiran dengan Maturidiyah. Mereka berpendapat bahwa akal tidak dapat mengetahui baik dan buruknya suatu perbuatan, yang mampu membedakan baik dan buruk itu adalah wahyu. Dengan demikian tidak ada pahala dan dosa, dan tidak ada keharusan orang untuk mengerjakan sesuatu ataupun menjauhi sesuatu perbuatan.

Dari pendapat terakhir ini, wahyu merupakan pedoman untuk mengetahui suatu perbuatan dari sisi baik dan buruknya. Namun sesuai dengan perkembangan, di mana tidak semua aktifitas manusia ini disebutkan atau dijelaskan oleh wahyu, lalu apakah fungsi akal ketika wahyu sudah ada? Agaknya di sinilah letak permasalahan antara akal dengan wahyu ini. Apakah akal masih mampu secara mandiri menetapkan hukum atau hanya sebagai alat bantu dalam mengembangkan wahyu? Hal ini akan terasa setidaknya ketika hukum Islam berhadapan dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi sebagai buah kemajuan produk pemikiran manusia modern.

Pemikiran ke arah ini pada akhirnya melahirkan ijtihad dengan berbagai metode di dalamnya. Secara garis besarnya terdapat dua model ijtihad, yaitu ijtihad istinbathi dan ijtihad tathbiqi. Pada ijtihad istinbathi, kerja akal biasanya dalam bentuk istiqra` (deduktif), yaitu mengeluarkan apa makna yang terkandung dalam nash, sehingga kebebasan akal sedikit terbatas. Berbeda halnya dengan ijtihad tathbiqi, kemampuan akal sangat diperhatikan dan harus sempurna, karena akal di sini dipergunakan untuk menerapkan sebuah ketentuan hukum yang sudah ada agar sesuai dengan kebutuhan manusia dan dapat menjamin lahirnya kemaslahatan.

Kemampuan akal yang terbatas dan berbeda-beda antara seorang mujtahid dengan mujtahid lainnya menimbulkan pertanyaan apakah ijtihad yang dilakukan oleh para ulama dapat terbebas dari kesalahan atau mungkin dapat dibenarkan seluruhnya? Hal ini pada akhirnya menimbulkan dua kecenderungan, yaitu teori mukhaththi`ah dan teori mushawwibah. Teori mukhaththi`ah adalah sebuah pengakuan bahwa atas kemungkinan terjadinya kesalahan dalam berijtihad, sedangkan teori mushawwibah menegaskan kesalahan dari hasil ijtihad ulama tersebut atau semua ijtihad itu adalah benar. Teori pertama dianut oleh kelompok ulama Syi'ah, sedangkan teori kedua dianut oleh umumnya ulama Sunni.

Secara logis dapat dikatakan bahwa hukum Islam yang dijelaskan oleh nash jumlahnya terbatas, sedangkan persoalan-persoalan selalu tidak terbatas. Persoalan-persoalan yang tidak dijeaskan oleh nash tentu saja menjadi lapangan ijtihad bagi ulama. Sepertinya Syari' memberikan ruang itu kepada mujtahid untuk beraktifitas dan menetapkan hukum sesuai dengan kemampuan akalnya untuk melahirkan sebuah

kemaslahatan yang relevan dengan sasaran yang hendak dituju oleh hukum. Mengingat begitu banyaknya persoalan di dunia ini, tidak mungkin semuanya disebutkan oleh Allah dalam nash. Maka di sinilah peran mujtahid yang berusaha menemukan hukum sebagaimana yang dikehendaki dan diinginkan oleh Allah. Oleh karena itu hukum yang ditetapkan oleh mujtahid pada dasarnya juga merupakan hukum Allah, karena sumber pengambilannya dan penyandarannya juga kepada ketentuan-ketentuan yang telah ditetapkan oleh Allah dan Rasul-Nya dalam al-Qur`an dan Sunnah.

B. Hukum Islam dan Tantangan Ilmu Pengetahuan

Ada dua pengertian hukum Islam, yaitu hukum Islam yang disebut dengan syari'ah, yaitu hukum-hukum yang dijelaskan dalam al-Qur`an dan Sunnah, baik dalam bentuk garis-garis besar maupun dalam bentuk terinci. Hukum dalam pengertian yang pertama ini tidak akan pernah berubah. Di samping itu hukum Islam yang disebut dengan ijihad (fiqh), yaitu hukum Islam yang merupakan hasil ijihad para fuqaha` semenjak masa sahabat Nabi hingga waktu ini. Hukum Islam dalam bentuk kedua ini berbentuk pendapat hukum atau fatwa dari para fuqaha` dalam rangka menjelaskan, menguraikan, memperinci aturan-aturan yang bersifat global. Syari'ah dapat ditemukan langsung dalam al-Qur`an dan Sunnah, sedangkan hasil ijihad, yang disebut fiqh, berada pada karya para fuqaha` maupun kumpulan-kumpulan fatwa mereka.

Perbincangan hukum Islam dalam konteks kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi mengacu pada hukum Islam dalam bentuk fiqh. Permasalahan yang muncul adalah apakah

hukum Islam itu bisa mengakomodasi kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi dan bisa menjawab permasalahan yang timbul sebagai dampak dari perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi itu?

Untuk menjawab permasalahan ini perlu diklarifikasi bahwa hukum Islam yang mana yang dipertanyakan relevansinya terhadap perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Jika yang dimaksud adalah fiqh yang terdapat dalam kitab-kitab fiqh dalam berbagai mazhab, maka pertanyaan mengenai relevansi hukum Islam dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi sudah pada tempatnya. Sebab, fiqh adalah pendapat-pendapat hukum yang lahir dan dipengaruhi oleh situasi, kondisi, ruang, dan waktu tertentu sewaktu fiqh diformulakan. Tetapi jika pertanyaan itu dihubungkan hukum Islam dalam arti syari'ah, maka pertanyaan itu kurang relevan karena syari'ah adalah aturan-aturan, baik dalam bentuk hukum-hukum maupun mengenai pokok-pokok keimanan, yang sudah final dan mutlak, tidak berubah, dan tidak boleh diubah, serta berlaku sepanjang masa; pemberlakuannya tidak terikat oleh waktu, situasi, dan kondisi. Dalam konteks ini Noel J Coulson menyebutnya dengan aturan-aturan yang mendahului, bukan didahului; bersifat mengontrol, bukan dikontrol oleh masyarakat (Coulson 1997:40-41).

Fiqh, yang berupa pendapat hukum para fuqaha', umumnya disepakati bahwa efektifitas fiqh setidaknya pada masa fiqh itu lahir, meskipun tidak tertutup kemungkinan dipakai oleh generasi sesudahnya karena dipandang masih relevan dengan situasi dan kondisi mereka. Sedangkan bagian-bagian fiqh yang dirasakan tidak relevan dengan situasi dan kondisi sesudahnya, ada dua bentuk pendekatan

yang dilakukan fuqaha`; *pertama*, melakukan ijtihad tathbiqiy, yaitu dengan cara mentakhrij pendapat-pendapat hukum fuqaha` sebelumnya sehingga menemukan bentuknya yang relevan dengan situasi dan kondisi baru, atau melakukan tarjih terhadap pendapat-pendapat yang ada; *kedua*, melakukan ijtihad untuk melahirkan hukum baru, dengan catatan belum ada fiqh tentang masalah itu sebelumnya, atau bagi yang telah ada ketentuan fiqhnya pada masa lalu tetapi tidak bisa di-tathbiq-kan karena situasi dan kondisinya betul-betul berbeda dengan situasi dan kondisi pada masa lalu.

Kemampuan fiqh dalam menjawab persoalan modern yang timbul akibat perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi dapat diketahui dengan mengemukakan beberapa prinsip; yaitu prinsip dasar bolehnya segala sesuatu yang berhubungan dengan muamalah (hubungan horizontal sesama manusia) kecuali ditemukan dalil-dalil yang melarangnya; dan prinsip terlarangnya melakukan ibadah (dalam hubungan vertikal antara makhluk dengan Tuhannya) kecuali ditemukan dalil-dalil yang memerintahkannya, baik dalam ayat al-Qur`an maupun dalam Sunnah Rasulullah SAW.

C. Qath'i dan Zhanni dalam Hukum Islam

Qath'i dapat didefinisikan dengan ketentuan Allah SWT dan Rasul-Nya yang bersifat pasti dan tegas, tidak terbuka peluang untuk menginterpretasikannya. Hal ini berarti bahwa seorang praktisi hukum Islam (mujtahid) tidak boleh melakukan ijtihad dalam ketentuan-ketentuan yang sudah bersifat tegas dalam hukum Islam, misalnya tentang kewajiban shalat lima waktu, kewajiban zakat, kewajiban puasa, haji, dan lain-lain.

Akal dalam Islam dipergunakan untuk memahami wahyu yang bersifat absolut. Hal ini karena wahyu yang diturunkan oleh Allah SWT dapat dibagi kepada 2 bentuk; yaitu qath'i dan zhanni. Ketentuan Allah bagaimanapun bentuknya ditujukan untuk mewujudkan kemaslahatan. Hanya saja pikiran manusia terkadang tidak sampai untuk membuktikan kemaslahatan tersebut. Misalnya keterbatasan seseorang untuk mengetahui tujuan Allah dalam melakukan ibadah-ibadah mahdhah, pada umumnya tidak diketahui oleh manusia selain untuk mengabdikan dan mendapatkan kebahagiaan di akhirat.

Berkenaan dengan wahyu yang bersifat qath'i, memang ada batasan untuk menginterpretasi dan mengalihkan ketentuan Allah tersebut kepada bentuk lainnya, akan tetapi dalam rangka penerapannya dibutuhkan kecermatan dan pemikiran yang mendalam. Di sinilah fungsi akal, agar hukum Allah itu dapat dijalankan dengan baik sesuai kondisi yang dilaluinya. Misalnya, ke qath'ian hukum potong tangan tidak diragukan lagi, akan tetapi dalam kasus-kasus tertentu sebagaimana yang dihadapi oleh Nabi dalam medan perang dan Umar ketika terjadi musim paceklik, hukum potong tangan tidak diberlakukan. Hal ini adalah karena adanya fungsi akal yang berusaha memastikan penerapan suatu ketentuan hukum sesuai dengan tujuan hukum itu, yaitu mewujudkan kemaslahatan.

Dalam hal ketentuan Allah yang bersifat zhanni tentunya tidak bisa dipahami apalagi diamalkan sebelum ada penjelasan yang cukup untuk itu. Di sini akal berfungsi untuk menginterpretasi kezahanni-an tersebut sehingga pesan Allah tersebut dapat dipahami dan diamalkan. Oleh karena itu tidak ada alasan untuk mempertentangkan antara wahyu dan akal,

karena kedua-duanya adalah anugerah Allah kepada manusia. Namun yang mesti dipahami adalah bahwa penggunaan akal yang dimaksud di sini tentunya terbebas dari hawa nafsu, dan dari segi kekuatan hukum yang dihasilkan tidak absolut.

Persoalan qath'i dan zhanni ini dapat dilihat dari sumber hukum itu sendiri (al-Qur'an dan Sunnah), karena penyebab kezahannian masing-masingnya berbeda. Pertama, dilihat dari keotentikannya berasal dari Allah, maka ayat-ayat al-Qur'an seluruhnya qath'i. Sedangkan dari sisi dilalah atau petunjuk yang dapat dipahami dari ayat-ayat tersebut adakalanya qath'i, sehingga tidak membuka celah lagi untuk dipahami lain, dan adakalanya zhanni, yaitu terbuka peluang untuk memahaminya dengan makna yang lain. Kedua, tentang Sunnah. Dilihat dari segi wurudnya (keotentikannya berasal dari Rasulullah), maka Sunnah adakalanya diyakini keotentikannya. Biasanya hadis-hadis yang qath'i dari segi wurud ini adalah hadis-hadis mutawatir. Sedangkan dalam memahami makna yang terkandung dari hadis-hadis tersebut juga punya kemungkinan qath'i dan zhanni. Adapun dalam menilai dilalah atau petunjuk yang dihasilkan oleh sebuah hadis, juga dimungkinkan berkualitas qath'i dan zhanni. Qath'i yang dimaksud di sini adalah tidak adanya kemungkinan dipahami selain dari yang tertulis, sedangkan hadis-hadis dalam kategori zhanni adalah hadis-hadis yang dimungkinkan untuk dipahami lain dari teks yang terbaca.

Ayat-ayat al-Qur'an yang berkenaan dengan hukum diperkirakan oleh Abdul Wahhab Khalaf sebanyak 500 ayat. Ayat-ayat itu sudah mencakup terhadap seluruh persoalan perbuatan mukallaf. Tentunya ayat-ayat tersebut lebih banyak dalam bentuk ketentuan-ketentuan umum yang butuh interpretasi dari para mujtahid. Ayat-ayat yang butuh

interpretasi inilah yang diklasifikasikan oleh ulama kepada ketentuan-ketentuan yang zhanni.

Dalam menghadapi ayat-ayat yang diperkirakan zhanni itu, peranan akal sangat dibutuhkan dan memegang peranan penting dalam menjelaskan ayat atau hadis. Apalagi jika dihubungkan dengan perubahan kondisi dan masa yang dihadapi membutuhkan interpretasi akal yang bertanggung-jawab. Oleh karena itu peranan akal bukan secara mutlak menghasilkan hukum, tetapi akal dipergunakan untuk memahami wahyu yang secara umum datang dalam bentuk global, sehingga mesti ada interpretasi dalam memahami maknanya.

Dalam istilah lain, untuk hal yang zhanni ini ulama mengistilahkannya dengan sesuatu yang membutuhkan takwil, sedangkan qath'i adalah sesuatu yang tidak membutuhkan takwil. Terlepas dari hal ini semua, yang jelas semua ulama mengakui, bahwa dari sisi pemahaman makna-makna yang terdapat dalam al-Qur'an sebagiannya zhanni dan perlu ditakwilkan. Untuk mentakwilkan inilah dibutuhkan akal (*al-ra'y*).

D. Ta'abbudi dan Ta'aqquli

Sebagian besar kandungan nash al-Qur'an dianggap bersifat zhanni karena menurut kenyataannya banyak terjadi perbedaan ulama dalam memahami kandungan ayat-ayat tersebut. Hanya sebagian kecil saja dari ayat-ayat al-Qur'an yang kandungannya berkualitas qath'i. Lahirnya anggapan tersebut kemungkinannya disebabkan oleh banyaknya ayat-ayat al-Qur'an yang dapat diinterpretasi oleh akal manusia. Pembahasan tentang ta'abbudi dan ta'aqquli ini berguna untuk mengetahui batasa-batasan ijtihad, sehingga tidak ada

ijtihad yang melanggar tujuan-tujuan Allah dalam menurunkan syariat ini.

Ta'abbudi didefinisikan oleh al-Syathibi dengan sesuatu yang maknanya tidak memerlukan penjelasan akal secara khusus (al-Syathibi:318), atau sesuatu hukum atau illat yang sudah ditetapkan batasan-batasannya oleh syariat tanpa harus menambah atau mengurangi maknanya (al-Syathibi:314). Berdasarkan definisi di atas dapat diketahui bahwa dalam hal-hal yang tidak ada batasan yang jelas dari al-Syari', maka akal manusia dapat dipergunakan dalam menjelaskan makna yang dimaksud. Dalam hal ini ia termasuk ke dalam masalah ta'aqquli, atau biasa disebut dengan *ma'qul al-makna*. Artinya nash-nash yang dapat diketahui illat hukum dan hikmahnya melalui pertimbangan akal (al-Syathibi:314).

Masalah-masalah ta'abbudi ini biasanya terdapat pada persoalan-persoalan ibadah, sedangkan yang bersifat ta'aqquli pada umumnya terdapat pada permasalahan muamalah. Oleh karena itu persoalan ibadah yang dibebankan kepada manusia tidak harus dipikirkan terlebih dahulu untuk melaksanakannya atau tidak menjadi lapangan pemikiran.

Menurut al-Syathibi, setidaknya terdapat tiga macam ketentuan yang bersifat ta'abbudi ini (al-Syathibi:314).

Pertama adalah ta'abbudi yang diketahui melalui proses penelitian (*iatiqra'*) terhadap al-Qur'an dan Sunnah. Makna ta'abbudi ini adalah dalam rangka pelaksanaan perintah Allah dengan niat menundukkan diri dan patuh kepada Allah serta mengagungkan-Nya. Misalnya tentang kewajiban berwudhuk setelah berhadass. Secara logis, anggota badan yang dibasuh tentunya adalah tempat keluarnya najis saja, tetapi ketentuan agama justru memerintahkan untuk

membasuh anggota badan yang lainnya. Dalam konteks ini tentu saja hanya Allah yang tahu kenapa harus demikian. Contoh lain misalnya tentang tidak ada qadha shalat bagi wanita haid dan nifas, serta bacaan-bacaan yang dianjurkan ketika rukuk dan sujud yang sebagian pendapat mengetakan berbeda satu sama lain.

Kedua, ta'abbudi yang telah ditetapkan oleh Allah pada praktek sebagian masalah syariat, tidak pada semua praktek syariat. Kewajiban tersebut ditetapkan berdasarkan nash dan ijmak ulama. Misalnya kebolehan shalat qashar dan jamak karena adanya kesulitan (masyaqqah) dan seperti ketetapan tidak diterimanya shalat seseorang yang berhadas.

Ketiga, bentuk-bentuk ibadah pada masa fase fitrah (sebelum datangnya Rasul membawa wahyu) adalah belum jelas. Menurut al-Syathibi, pada masa ini belum ada ibadah, walaupun ada yang melakukannya ia berada dalam kesesatan. Akal tidak mampu dengan sendirinya mengetahui makna syariat tanpa adanya wahyu (al-Syathibi:303). Oleh karena itu manusia yang hidup pada zaman fitrah ini bebas dari tuntutan hukum (QS al-Isra': 15).

Sebagaimana dipahami sebelumnya, bahwa persoalan ta'abbudi merupakan sesuatu yang harus diterima apa adanya tanpa harus memikirkan banyak hal di sana. Namun dalam persoalan ta'aqquli tentu sebaliknya, yaitu memikirkan lebih dalam dalam rangka mencari makna yang tersirat dari bentuk-bentuk perintah dan larangan yang tersurat. Setidaknya ada ada tiga kategori ta'aqquli ini.

Pertama, makna yang ma'qul dari suatu ayat atau hadis dapat diketahui dengan metode istiqra' (deduktif), yaitu dengan menyimpulkan bahwa syariat tidak akan bertentangan dengan kemaslahatan manusia. Oleh karena itu sesuatu yang

dilarang harus dipastikan adanya unsur yang berbahaya di dalamnya, dan kebolehan mengerjakan sesuatu menunjukkan adanya manfaat yang didapatkan. Banyak ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi SAW bahwa dalam persoalan hubungan sesama manusia, syariat Islam selalu mempertimbangkan tercapainya kemaslahatan dan dapat dimengerti oleh manusia.

Kedua, dalam masalah muamalah, al-Syari' telah mendasari ketentuan hukumnya dengan illat dan hikmah. Illat dapat diterima oleh akal sehingga dapat dimengerti dan memungkinkan kita untuk tidak hanya berhenti pada teks, tetapi terbuka peluang untuk mengembangkannya kepada kasus lain sesuai illat yang ditemukan tersebut [pembahasan yang agak rinci tentang illat ini dapat dibaca pada bagian terakhir buku ini].

Ketiga, pada fase fitrah urusan muamalah sudah dilakukan oleh manusia menurut pemikiran mereka sendiri, dan tidak semua yang mereka lakukan salah. Contohnya dalam hal membayar diyat, bersumpah dan berkumpul di hari Jumat. Begitu juga dengan mahar, wali nikah, perceraian, perdagangan, kerjasama, dan sebagainya. Sebagian besar aktifitas-aktifitas di atas disetujui oleh syariat dan diperbaiki pada sisi-sisi yang bertentangan dengan ajaran luhur yang dibawa oleh syariat Islam.

Dengan demikian, untuk hal-hal yang bersifat ta'aqquli ini, mujtahid mempunyai peran besar untuk memahami makna-makna yang begitu banyak dari sebuah teks. Pada akhirnya, penggalan makna tersebut akan berguna untuk menjawab tantangan-tantangan hukum Islam yang dihadapi setelah wafatnya Nabi SAW sampai hari ini.

MAKNA HUKUM ISLAM (HUKUM SYAR'I)

A. Pengertian Hukum Islam

Hukum Islam didefinisikan dengan khitab (titah) Allah SWT yang berhubungan dengan perbuatan mukallaf, baik dalam bentuk tuntutan-tuntutan, pemberian alternatif untuk memilih antara mengerjakan dan tidak mengerjakan, dan ketentuan-ketentuan lain yang mendukung pelaksanaan tuntutan di atas (Khalaf 1972:96).

Hukum Islam yang berkenaan dengan tuntutan dapat dibagi dua, yaitu tuntutan untuk mengerjakan dan tuntutan untuk meninggalkan. Jika tuntutan untuk mengerjakan itu datang dengan lafaz-lafaz yang tegas (*thalaban jazim*) maka ia menghasilkan hukum wajib; jika tuntutan itu datang dengan lafaz-lafaz yang kurang tegas (*ghair al-jazim*), maka ia menghasilkan hukum mandub (sunat). Adapun tuntutan untuk meninggalkan sesuatu apabila datang dengan lafaz yang tegas, maka ia menghasilkan hukum haram, sebaliknya apabila penuntutan itu dengan lafaz yang kurang tegas, maka ia menghasilkan hukum makruh. Adapun tuntutan dengan pemberian alternatif antara mengerjakan dan tidak mengerjakan akan melahirkan hukum mubah. Hukum-hukum inilah yang dikenal dengan hukum taklifi.

Hukum-hukum taklifi di atas merupakan kesimpulan dari ulama Jumhur. Sedangkan ulama Hanafiyah membedakan pengaruh tuntutan dari dalil yang qath'i dan zhanni. Menurut mereka apabila tuntutan itu berasal dari dalil yang qath'i maka hukum yang dilahirkan adalah fardhu (Harun 1996:214-219), misalnya membaca ayat-ayat al-Qur'an yang termudah dalam shalat. Sedangkan apabila tuntutan untuk mengerjakan sesuatu itu berasal dari dalil yang zhanni maka hukum yang dimunculkan adalah wajib. Misalnya tentang kewajiban membaca al-Fatihah dalam shalat. Hal ini karena dalil yang memerintahkan untuk itu berasal dari hadis ahad, dan kualitas hadis ahad adalah zhanni. Begitu juga dengan hukum wali dalam pernikahan yang hanya sebatas wajib, bukan fardhu karena didasarkan kepada hadis ahad. Kezhannian pada kedua persoalan ini tidak hanya berkenaan dengan ke-ahad-an hadisnya, tetapi hadis-hadis tersebut masih mungkin dipahami lebih dari satu makna.

Begitu juga dengan tuntutan untuk meninggalkan sesuatu yang bagi ulama Jumhur hanya dikategorikan kepada haram dan makruh, namun bagi ulama Hanafiyah mengkategorikannya kepada tiga macam, yaitu haram, makruh tahrim, dan makruh tanzih. Tuntutan yang menghasilkan hukum haram apabila dasar huku yang digunakan bersifat qath'i, baik dari segi wurud maupun dilalahnya. Misalnya larangan melakukan pembunuhan, zina, dan sebagainya. Apabila tuntutan untuk melarang sesuatu itu muncul dengan dalil yang zhanni, maka akan melahirkan makruh tahrim dan makruh tanzih. Perbedaan keduanya, makruh tahrim adalah larangan dengan tegas dan jelas, tetapi dasar pelarangannya dengan dalil yang zhanni, sedangkan

pada makruh tanzih larangan tersebut tidak tegas dan jelas, dan dalil yang melarangnya juga berkualitas zhanni.

Hukum-hukum yang terkelompok kepada hukum taklifi itu dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. *Al-Ijab*, yaitu tuntutan secara tegas, jelas, dan pasti untuk dilaksanakan oleh mukallaf, seperti perintah shalat. Perintah untuk melaksanakan shalat memakai lafaz amar (perintah). Ketegasan dan kepastian perintah itu diketahui dengan adanya ancaman dari Allah apabila seseorang tidak mau melakukannya, yaitu neraka. Apabila perintah ini dikaitkan dengan perbuatan mukallaf maka disebut *al-wajub*, sedangkan perbuatan yang dituntut itu dinamakan *al-wajib*. Oleh karena itu *al-ijab* menurut ulama ushul adalah khitab (titah) Allah itu sendiri, *al-wajub* adalah akibat dari khitab tersebut, sedangkan *al-wajib* merupakan nama bagi perbuatan yang dituntut dari khitab Allah tersebut.
2. *Al-Nadab*, yaitu tuntutan untuk melakukan suatu perbuatan tetapi tidak tegas dan pasti, dan jika tidak dilaksanakan maka seseorang tidak akan mendapatkan hukuman. Dalam istilah Abdul Hamid Hakim tuntutan seperti ini diistilahkan dengan *iqtidha` ghair al-jazim* (Hakim [tth]:7). Perbuatan yang dituntut di sini dinamakan dengan *mandub*, sedangkan akibat dari perbuatan itu disebut *nadab*. Misalnya tentang perintah untuk menuliskan transaksi hutang piutang untuk jangka waktu tertentu.
3. *Al-Ibahah*, yaitu khitab Allah yang mengandung sebuah pilihan bagi manusia mukallaf untuk melakukan atau tidak melakukannya. Kedua-dua aktifitas ini tidak akan

mendapatkan pahala dan juga tidak mendapatkan sanksi. Misalnya perintah untuk melakukan makan dan minum.

4. *Al-Kirabah*, yaitu tuntutan untuk meninggalkan sesuatu perbuatan tetapi redaksi tuntutanannya tidak mengandung kemestian dan tidak tegas. Seseorang yang masih juga melakukan perbuatan yang dilarang di sini tidak akan mendapatkan sanksi, tetapi akan diberikan penghargaan (pahala) apabila ia meninggalkannya. Misalnya tentang hukum thalaq.
5. *Al-Tabrim*, yaitu khitab Allah yang berisi tuntutan untuk meninggalkan suatu perbuatan secara tegas dan jelas. Akibat dari tuntutan ini dinamakan *al-hurmah*, dan perbuatan yang dituntut disebut dengan *al-haram*, misalnya larangan membunuh orang lain tanpa alasan yang benar (*al-haqq*).

Di samping hukum taklifi, juga terdapat hukum wadh'i yang berguna untuk melaksanakan ketentuan-ketentuan hukum taklifi, artinya sebuah ketentuan yang menjadi sebab untuk shahnya sesuatu, menjadi rukun, menjadi syarat dalam melaksanakan suatu perbuatan, atau menjadi penghalang untuk terlaksananya suatu beban hukum, dan lain-lain (Khalaf:102). Secara keseluruhan bentuk-bentuk hukum wadh'i itu adalah *al-sabab*, *al-rukn*, *al-syarh*, *al-mani'*, *al-rukhsah*, *al-'azimah*, *sah*, dan *bathal*. Untuk melaksanakan hukum taklifi harus terpenuhi hukum wadh'i-nya. Misalnya wajibnya shalat zuhur apabila al-sabab sudah ada, yaitu tergelincir matahari. Shalat itu baru sah apabila sudah terpenuhi syarat dan rukunnya, dan jika terjadi sebaliknya maka shalatnya batal. Seorang ahli waris dapat menerima warisan apabila tidak ada mani' (penghalang) menerima warisan, dan sebagainya. Secara rinci dapat dituliskan sebagai berikut:

- a. *Al-Sabab*, yaitu sifat yang jelas dan dapat diukur dalam nash bahwa keberadaan sifat itu menjadi petunjuk adanya hukum syar'i. Adanya sebab akan membawa kepada konsekuensi adanya hukum, dan hilangnya sebab juga menyebabkan hilangnya hukum. Misalnya tergelincirnya matahari sebagai sebab wajibnya shalat zhuhur, atau terbenamnya matahari sebagai sebab wajibnya shalat maghrib. Di sini terlihat bahwa adanya hubungan yang saling terkait antara hukum wadh'i dengan hukum taklifi. Hukum taklifi tidak akan terwujud sebelum adanya hukum wadh'i.
- b. *Al-Syarat*, yaitu suatu ketentuan yang berada di luar dari materi hukum syar'i, tetapi keberadaan hukum syar'i tergantung pula kepada keberadaannya. Apabila al-syarat tidak ada, maka tidak terlaksana materi hukum syar'i. Misalnya baligh merupakan syarat untuk diwajibkannya shalat, nishab merupakan syarat untuk wajibnya zakat, kemampuan merupakan syarat untuk wajibnya haji, dan sebagainya.
- c. *Al-Mani'*, yaitu suatu sifat yang menyebabkan terhalangnya atau tidak terlaksananya sebuah ketentuan hukum. Misalnya haid menghalangi seseorang untuk shalat, membunuh menyebabkan terhalangnya seseorang menjadi ahli waris, punya istri 4 (empat) menyebabkan terhalangnya seseorang untuk menikah lagi, dan sebagainya.
- d. *Al-Rukn*, yaitu rangkaian perbuatan-perbuatan yang harus ada dan menjadi bagian utama dari perbuatan itu. Apabila rangkaian-rangkaian perbuatan itu dilaksanakan secara utuh, menyebabkan *shah*-nya perbuatan itu, sedangkan apabila meninggalkan secara keseluruhan atau

satu bagian dari *al-rukn* ini, maka perbuatan yang dilakukan *tidak shah* atau *batal*. Misalnya rukun shalat, rukun haji, rukun wudhu', dan sebagainya.

- e. *'Aẓimah*, yaitu ketentuan asal dari sebuah hukum yang sudah digariskan sedemikian rupa dalam berbagai pembidangan hukum itu sendiri. Misalnya ketentuan asal dari shalat zhuhur itu 4 (empat) rakaat dan dikerjakan setelah tergelincir matahari. Atau seperti ketentuan asal dari memakan bangkai, darah, dan daging babi itu adalah haram. Ketentuan ini dimungkinkan mengalami perubahan karena sebab-sebab tertentu.
- f. *Rukhsah*, yaitu sebuah ketentuan yang berisi dispensasi kepada manusia untuk melakukan hal-hal yang sebelumnya harus dipenuhi. Dispensasi atau keringanan yang diberikan dalam melaksanakan hukum itu apabila terpenuhi syarat-syarat yang juga ditentukan oleh syara'. Misalnya dibolehkannya meringkas (qashar) shalat yang 4 (empat) rakaat menjadi 2 (dua) rakaat apabila seseorang berada dalam perjalanan (musafir); dibolehkannya seseorang memakan bangkai (binatang yang mati bukan karena disembelih) apabila kondisi yang dialaminya sudah dalam keadaan terpaksa.

Dari pembahasan di atas, baik penjelasan tentang hukum taklifi maupun hukum wadh'i dengan segala pembagiannya, maka inilah yang disebut hukum Islam, atau dalam bahasa lain dikenal dengan fiqh. Oleh karena itu kajian fiqh (hukum Islam) di satu sisi adalah untuk mendudukkan apakah suatu perbuatan itu wajib, mandub, mubah, makruh, dan haram, dan di sisi lain juga mendudukkan apakah sebab, syarat, rukun, dan mani' dari suatu perbuatan, apakah perbuatannya sah atau batal, apakah seseorang dibolehkan

mendapatkan keringanan atau justru tetap pada hukum yang ditentukan pada awalnya. Setidaknya kajian hukum Islam (fiqh) hanya berkisar seputar permasalahan tersebut, dan inilah aktifitas yang dilakukan oleh mujtahid.

B. Aliran-aliran Hukum Islam

Dalam kajian hukum Islam terdapat dua aliran hukum yang sudah melahirkan teori hukum Islam, yaitu aliran mutakallimin dan aliran fuqaha'. Kedua aliran hukum itu akan dijelaskan sebagai berikut:

1. Aliran Mutakallimin (Syafi'iyah)

Aliran ini, sebagaimana dinyatakan oleh Abu Zahrah, adalah aliran teoritis murni. Perumusan kaidah ushulnya tidak terpengaruh oleh detil-detil fiqh (furu') mazhab manapun, dan juga didasarkan pada al-istidlal al-'aqli (penalaran yang bersifat rasional), serta memprioritaskan teori atas realita fiqh.

Aliran ini dinamakan dengan aliran atau mazhab mutakallimin karena kebanyakan penulis ushul fiqh di kalangan ulama ini terdiri dari ulama-ulama yang ahli dalam bidang ilmu kalam (Syaban 1964:17). Aliran mutakallimin ini juga disebut dengan aliran ushul Syafi'iyah karena mereka adalah para pengikut metode yang ditempuh oleh al-Syafi'i dalam merumuskan teori ushul fiqhnya.

Aliran ushul di atas mencakup karya-karya ushul fiqh yang ditulis oleh kalangan ulama Syafi'iyah dan juga ditulis oleh ulama dari kalangan pengikut Malikiyyah, Hanabilah, Syi'ah Imamiyyah, Zaidiyyah, dan Ibadiyyah (Sulaiman 1983:88-89). Aliran ini juga begitu diminati oleh ulama ahli kalam dari kalangan

Mu'tazilah dan Asy'ariyah. Hal ini disebabkan oleh factor-faktor kecenderungan rasional mereka yang relevan dengan metode teoritis dan penalaran. Dalam aliran inilah mereka dapat memuaskan dahaga ilmiah mereka, mendiskusikan, memperbaharui, mengembangkan, dan menyusun karya-karya di bidang ushul. Misalnya Qadhi Abdul Jabbar dari kalangan Mu'tazilah yang sekaligus merupakan ulama ushul fiqh beraliran mutakallimin (Syafi'iyah).

Dalam memformulasikan ilmu ushul fiqh, aliran mutakallimin lebih mencurahkan perhatian pada penguraian masalah-masalah, menetapkan ushul (kaidah-kaidah), dan memposisikannya sebagai landasan yang bersifat teoritis. Hal ini tentunya disesuaikan dengan akal dan didukung oleh bukti-bukti, tanpa terpengaruh oleh kasus-kasus furu' yang sudah mendapatkan jawaban hukum.

Kaidah-kaidah yang didukung oleh akal dan argument-argumen itu dijadikan dan dibuat untuk menjadi pedoman dalam istinbath hukum. Sebaliknya jika suatu kaidah bertentangan dengan akal dan tidak didukung argument, maka hal seperti ini mereka tolak. Dalam aliran ini, kasus-kasus furu' yang sudah dirinci dalam kitab-kitab fiqh hanya akan dilihat sekedar untuk memberikan contoh atau penjelasan. Oleh karena itu ushul fiqhnya betul-betul dapat digunakan sebagai alat uji kebenaran hasil ijtihad yang sudah ada, tanpa bertujuan menguatkan atau membatalkan praktek-praktek mazhab atau aliran lainnya (Zahrah [tth]:18).

Di sisi lain, dominasi ulama ilmu kalam dan perhatian mereka tertumpu kepada masalah-masalah teoritis tanpaknya berpengaruh terhadap kajian ushul fiqh mereka. Hal ini dapat dicermati dari kitab-kitab ushul fiqh mereka yang mempunyai karakter filosofis yang agak rumit dan belum tentu relevan dengan persoalan-persoalan baru yang dihadapi. Misalnya, dalam beberapa hal yang merupakan pembahasan kajian ilmu kalam terkesan berkaitan erat dengan ilmu ushul fiqh. Sehingga di dalamnya juga dibahas tentang 'ishmah (keterpeliharaan dari dosa) bagi para Nabi sebelum misi kenabian dan sesudahnya, baik dan buruk, apakah dapat diketahui dengan penilaian akal semata atau keduanya diketahui hanya dengan wahyu dari Tuhan.

Selain dari itu, aspek-aspek bahasa Arab juga mendominasi perumusan kaidah-kaidah ushul fiqh aliran ini. Hal ini disandarkan kepada indikasi-indikasi lafaz dan uslub-uslub (gaya bahasa) Arab. Al-Qarafi menggambarkan bahwa syariat islam yang agung ini mencakup ushul dan furu'. Berkenaan dengan ushul fiqh yang secara umum terdiri dari kaidah-kaidah yang di-deksi dari lafaz-lafaz yang berbahasa Arab, dan yang dikemukakan oleh bahasa Arab itu dapat berupa nasakh, tarjih, al-amr (perintah) untuk menunjukkan kewajiban, al-nahy (larangan) untuk menunjukkan keharaman, bentuk khusus untuk menunjukkan umum, dan sebagainya. Tidak dikecualikan dari pola tersebut kedudukan qiyas sebagai dalil hukum (hujjah), khabar ahad dan sifat-sifat mujtahid. Adapun bagian ushul yang kedua adalah kaidah-kaidah fiqhiyyah kulliyah yang cukup banyak jumlahnya (al-Qarafi [tth]:2).

Kitab-kitaan ushul fiqh yang ditulis oleh ulama dari kalangan mutakallimin cukup banyak, di antaranya menjadi kitab standar yang penting dalam khazanah ilmu ushul fiqh, seperti *al-Mu'tamad fi Ushul al-Fiqh* karya Abu Husein al-Bashri al-Mu'tazili, *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh* karya Imam al-Haramain al-Juwaini, *al-Mustashfa min 'Ilm al-ushul*, *al-Mankhul min Ta'liqat al-Ushul* dan *Syifa' al-Ghalil fi bayan al-Syabah wa al-Mukhil wa Masalik al-Ta'lil* yang merupakan karya Imam al-Ghazali.

2. Aliran Fuqaha` (Hanafiyyah)

Aliran ini dianut oleh ulama mazhab Hanafi, dan dinamakan aliran fuqaha` karena mereka membangun teori ushul fiqhnya banyak dipengaruhi oleh masalah furu' (fiqh) mazhab Hanafi. Hal ini berarti mereka hanya membangun teori setelah menganalisis masalah-masalah furu' dalam mazhab mereka sendiri. Dengan demikian mereka berusaha mengaitkan teori ushul fiqh secara lebih dekat kepada masalah-masalah fiqh.

Apabila ulama Hanafi menemukan suatu prinsip yang tidak sesuai dengan prinsip fiqh yang telah mapan, maka mereka cenderung menyelaraskan teori agar pertentangan itu berakhir. Jika hal ini tidak mungkin dilakukan, maka dibuatlah pengecualian yang bisa mengkompromikan. Hal ini dilakukan agar seluruh kaidah bisa diaplikasikan. Dengan demikian seolah-olah mereka menetapkan kaidah-kaidah (teori ushulnya) di atas furu' yang telah dibangun oleh para imam mereka (Hasaballah 1971:7). Penyebabnya dimungkinkan karena para imam mazhab ini tidak mewariskan koleksi kaidah-kaidah yang terkodifikasikan kepada generasi selanjut-

nya, sebagaimana yang dilakukan oleh al-Syafi'i yang mewariskan hal demikian kepada muridnya (Syab'an 1964:17).

Kondisi di atas memaksa mereka untuk menganalisa kembali hasil ijtihad ulama mazhabnya agar dapat disimpulkan suatu kaidah yang dapat memperkuat *furu'* yang diriwayatkan dari imam mazhabnya. Jika diperlukan, suatu kaidah dapat diubah agar tetap relevan dan tidak bertentangan dengan prinsip *fiqh* dalam mazhab mereka. Misalnya, mereka menyatakan bahwa suatu lafaz tidak dapat diberlakukan menurut makna hakikatnya dan majaznya sekaligus, dan lafaz *musytarak* tidak dipakai kecuali untuk menunjuk satu makna saja, seperti pendapat *fiqh* mereka yang mengharamkan menikahi wanita yang telah berzina dengan ayahnya berdasarkan firman Allah SWT dalam QS al-Nisa' ayat 22 (dan janganlah kamu kawini wanita-wanita yang telah dikawini oleh ayahmu...).

Hal ini terjadi karena mereka memaknai lafaz *nikah* dalam ayat tersebut dengan *watha'* (per-setubuhan), padahal berdasarkan ayat itu pula mereka mengharamkan pernikahan dengan wanita mantan istri ayahnya. Hal ini terjadi karena mereka memaknai lafaz *nikah* secara majazi yang berarti *aqad*. Sedangkan lafaz *nikah* mempunyai dua makna sekaligus, yaitu *aqad* dan *watha'*. Oleh karena itu mereka menyesuaikan kaidah *ushul fiqh*nya dengan menyatakan bahwa tidak ada penghalang untuk memakai lafaz tertentu menurut arti hakikatnya dan majaznya sekaligus, atau menurut kedua makna yang dikandungnya apabila didahului oleh *al-nafi*, sebagaimana ayat di atas (Hasaballah 1971:7).

Kitab-kitab ushul fiqh yang dikarang oleh ulama dari aliran fuqaha` ini cukup banyak, di antaranya kitab-kitab yang standar seperti *Ushul al-Jashas* karya Abu Bakar al-Jashah, *Taqwim al-Adillah* karya Ubaidillah bin Umar Abu Zaid al-Dabusi, *Kanzu al-Wushul ila Ma'rifat al-ushul* karya al-Bazdawi, *Kasyf al-Asrar 'an Ushul Fakhri al-Islam al-Bazdawi* karya Ala` al-Din Abd al-'Aziz al-Bukhari, dan *Ushul al-Sarakhsi* karya al-Sarakhsi.

Di samping pembagian aliran sebagaimana disebutkan di atas, di sisi lain aliran hukum Islam ini juga terbagi ke dalam dua madrasah besar dengan kecenderungan berpikir yang berbeda, yaitu madrasah ahl al-hadis dan madrasah ahl al-ra'y. Kedua aliran ini sudah muncul secara jelas sejak masa tabi'in dan ikut mempengaruhi cara berpikir kedua aliran, mutakallimin dan fuqaha`. Lahirnya dua aliran yang berbeda ini dipengaruhi oleh faktor sosial budaya yang mempunyai karakteristik serta teori yang berbeda pula, meskipun sama-sama berpegang kepada al-Qur'an dan al-sunnah sebagai sumber utama. Kedua aliran ini muncul semenjak masa kekhalifahan Usman bin Affan yang membolehkan para sahabat untuk menyebar ke berbagai daerah. Pada masing-masing daerah mereka menghadapi persoalan-persoalan yang berbeda, tradisi dan perilaku masyarakat masing-masing daerah. Sebagian mereka berhadapan dengan peradaban lain dengan segala macam problematianya, sedang yang hidup di tengah masyarakat yang masih sangat sederhana. Di samping itu pergolakan-pergolakan politik sejak terbunuhnya Usman yang semakin melebar dan meruncing ketika konfrontasi

politik antara Ali dan Mu'awiyah yang melahirkan beberapa golongan dan sekte-sekte.

Oleh karena itu faktor politik maupun non-politik ikut andil dalam menumbuhkan dan berkembangnya kedua aliran hukum ini. Perpecahan umat Islam disebabkan berbeda pendirian mengenai siapa yang berhak menduduki jabatan khalifah mengakibatkan umat Islam terpecah menjadi tiga kelompok; Syi'ah, Khawarij dan Jumhur. Masing-masing kelompok ini mempunyai pimpinan yang dipercaya dalam masalah-masalah fiqh sehingga tidak mempercayai lagi ulama-ulama di luar golongan mereka. Sikap yang demikian mengakibatkan sulitnya mengadakan permusyawaratan sehingga tidak memungkinkan terjadinya ijmak.

Pergolakan politik merupakan salah satu faktor yang mempengaruhi kelahiran khilafiyah dalam bidang fiqh karena mereka berbeda prinsip, seperti Khawarij berpendapat bahwa orang yang melakukan dosa besar adalah *kufir* termasuk di dalamnya Ali dan para pengikutnya. Selain itu Khawarij juga berpendapat bahwa kepemimpinan itu untuk umat, dan umat berhak memilih dan memecatnya. Berbeda dengan Syi'ah yang tidak mau menerima hadis yang tidak diriwayatkan oleh ulama-ulama mereka sendiri, meskipun sama-sama menerima hadis sebagai sumber hukum. Mereka juga berpendapat bahwa ijmak dan qiyas bukan merupakan sumber hukum dalam Islam, sebab ijmak berarti kesepakatan seluruh mujtahid. Demikian pula qiyas karena hukum hanya dpat diambil dari al-Qur'an, al-sunnah dan pendapat para imam yang maksum. Oleh karena itu keduanya disebut sebagai golongan ekstrim,

di samping ada juga golongan moderat yaitu kelompok Jumhur yang menerima hadis shahih tanpa memandang dari golongan mana para perawinya.

Perkembangan fiqh pada masa ini selain dipengaruhi oleh situasi politik juga dipengaruhi oleh kondisi non politis, yaitu telah tersebar para sahabat di berbagai tempat seperti ke Bashrah, Kufah, Mesir dan Syam. Tersebar para sahabat ke berbagai daerah ini telah terjadi sejak masa Usman bin Affan yang mengizinkan para sahabat untuk meninggalkan Madinah. Di daerah-daerah mereka mengajarkan agama kepada masyarakat setempat yang mana masyarakatnya berbeda dengan masyarakat yang pernah mereka hadapi, baik kondisi sosial budaya maupun peradaban dan perekonomiannya. Di samping itu terdapat perbedaan kapasitas pemahaman para fuqaha` dalam mengantisipasi permasalahan-permasalahan yang timbul, kemudian berakibat meluasnya ikhtilaf di kalangan tabi'in (al-Jauziyah 1955:255-256). Pada periode ini ada beberapa perkembangan baru yang membedakan perkembangan fiqh antara periode ini dengan periode sebelumnya. Perkembangan-perkembangan baru itu adalah meluasnya ruang ikhtilaf dan penggunaan rasio.

Antara ahl al-hadis di Hijaz dan ahl al-ra'yu di Kufah sering terjadi perbedaan pendapat yang merupakan akibat dari ilmu, pengalaman, situasi dan kondisi yang mengitari mereka. Tidak kalah pentingnya dari semua itu adalah pengaruh dari guru-guru mereka masing-masing, sehingga dapat dilihat bahwa fuqaha` Hijaz cenderung mengikuti Ibn Umar yang tekstualis, sedangkan fuqaha` ahl Kufah terimbas oleh keagungan

pemikiran Ibn Mas'ud dan Ali bin Abi Thalib yang rasional. Akan tetapi kedua madrasah ini telah mewariskan banyak hal kepada generasi selanjutnya, di antaranya metode/manhaj yang ditempuh dalam menetapkan suatu hukum.

Masing-masing aliran, baik aliran mutakallimin, fuqaha', madrasah ahl al-hadis dan madrasah ahl al-ra'y, secara realita sama-sama tumbuh dan berkembang dalam blantika istinbat hukum Islam. Aliran-aliran ini perlu dipahami untuk memposisikan diri dan menkomparasikan suatu ijihad yang berbeda, karena pada dasarnya setiap ijihad yang muncul dewasa ini didasarkan kepada model berpikir yang diwarisi dari ulama-ulama sebelumnya.

Pemikiran hukum dalam setiap mazhab dilahirkan atas dasar pemahaman para mujtahidnya terhadap nash al-Qur'an dan Sunnah. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, bahwa untuk memahami suatu nash diperlukan akal, dan kekuatan pemahaman akal itu relatif. Oleh karena itu tidak satu pun dari pemikiran hukum mazhab-mazhab itu yang absolut. Atas dasar pemikiran ini keberadaan mazhab dalam hukum Islam tidak bisa dibedakan dalam hal diterima atau tidak. Yang menjadi kajian terhadapnya [sekaligus yang membedakannya satu sama lain] hanya dilakukan seputar metodologi yang ditempuh, kekuatan dalil yang dipergunakan, kekuatan analisa dalil, dan kesesuaiannya dengan konteks kekinian. Para peneliti hukum Islam zekaranglah yang melihat dan menyesuaikan pemikiran mazhab tertentu dengan konteks yang dihadapinya,

sekali lagi untuk mewujudkan kemaslahatan di zamannya.

Al-Qur`an dan Sunnah Rasulullah SAW sarat dengan interpretasi dalam rangka memahaminya. Berbedanya ilmu dan kedalaman penguasaan bahasa seorang mujtahid sering membuat interpretasi mereka terhadap suatu ayat atau hadis Nabi SAW berbeda pula. Secara umum dapat dikatakan bahwa perbedaan itu disebabkan oleh dua hal; pertama karena nash itu sendiri. Misalnya kata-kata quru` dalam al-Qur`an yang dipahami berbeda oleh ulama fiqh, yaitu suci dan haid. Kedua; dilihat dari pribadi mujtahid itu sendiri yang meliputi berbedanya tingkat keilmuan mereka, berbedanya hadis yang mereka terima, berbedanya penilaian mereka terhadap suatu hadis, dan berbedanya situasi dan kondisi yang mereka alami.

Penyebab di atas pada akhirnya melahirkan mazhab-mazhab hukum Islam dengan metodanya masing-masing, yang pada intinya adalah untuk memahami dan menerapkan hukum Islam sesuai dengan tujuan hukum itu sendiri, mewujudkan kemaslahatan.

PRINSIP DAN KAIDAH-KAIDAH HUKUM ISLAM DALAM MEWUJUDKAN PEMIKIRAN FILOSOFIS HUKUM ISLAM

A. Pendahuluan

Sebagai bagian dari proses menemukan kebenaran ilmiah, kajian filsafat hukum Islam tentunya mengedepankan aspek ontologis, epistemologis dan aksiologis. Hal ini dimaksudkan agar penemuan yang dihasilkan oleh filsafat hukum Islam dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah sebagaimana filsafat itu sendiri, dan lebih jauh bertujuan untuk menghasilkan motivasi dalam menjalankan perintah agama yang notabene berisi kemaslahatan dunia dan akhirat sebagai tujuan akhir. Oleh karenanya seluruh aspek yang mengilhami lahirnya sebuah keputusan hukum [baca fiqh] mesti ditinjau dari seluruh aspeknya, baik dasar, proses, dan tujuan, dan hal-hal lain yang melingkupinya.

Salah satu aspek yang harus dipahami dalam pembentukan hukum Islam itu adalah mengetahui prinsip dasar hukum Islam dan kaidah-kaidah yang dipergunakan dalam menghasilkan keputusan hukum. Kajian ini begitu penting mengingat hukum Islam berbeda dengan hukum-hukum lainnya. Sebagai bagian dari proses berfilsafat atau *hikmah* dalam bahasa lainnya, pengetahuan terhadap prinsip dan kaidah-kaidah yang terdapat dalam hukum Islam akan

mengantarkan seseorang mengenal hukum Islam secara utuh, di samping pengkajian lainnya berupa dasar-dasar hukum Islam, tujuan hukum Islam (*maqashid al-syari'ah*) dan lain sebagainya. Dalam hal ini penulis tidak akan mengupas semuanya, akan tetapi mencoba melihat dari dua aspek, yaitu prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah hukum Islam. Yang menjadi pertanyaan dalam tulisan ini adalah bagaimana prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah yang dipakai dalam merumuskan hukum Islam, dan tujuan apa yang hendak dicapai dengan menerapkan kedua aspek tersebut.

B. Prinsip-prinsip Hukum Islam

1. Memelihara Kemaslahatan

Maslahah merupakan sesuatu yang harus dipelihara dalam syari'at Islam. Maslahah itu akan tercapai dengan memelihara tujuan syara' yang terhimpun dalam lima kepentingan, yaitu dharuriyah, hajiyah dan kamaliyah (Beik 1998:298; Hasaballah 1971:296-299). Dharuriyah adalah segala sesuatu yang harus ada untuk menjamin kemaslahatan hidup di dunia maupun di akhirat. Yang termasuk kategori dharuriyah adalah memelihara agama, jiwa, keturunan, harta dan memelihara akal [atau biasa juga dikenal dengan dharuriyah al-khams]. Hajiyat adalah segala sesuatu yang diperlukan untuk menolak kemudaratannya menurut kebiasaannya dapat menimbulkan kesulitan dan kesusahan untuk memenuhi tuntutan, seperti rukhsah dalam bidang ibadah, jual beli salam dalam bidang muamalah, membayar diyat (denda) bagi pembunuhan tidak sengaja ataupun telah sengaja yang telah dimaafkan oleh keluarga korban. Tahsiniyah (kamaliyah)

adalah mengambil sesuatu hal yang dianggap baik menurut adat dan menjauhi sesuatu yang dianggap keji (buruk) dengan pertimbangan akal sehat, dengan istilah lain adalah akhlak yang baik dan terpuji dalam pandangan akal sehat. Contohnya adalah keharusan membersihkan pakaian, tempat dan badan ketika hendak shalat, serta berharum-haruman dalam ibadah. Dalam bidang adat seperti tatakrama makan dan minum. Dalam bidang muamalah seperti larangan menjual najis, dan dalam bidang jinayah seperti larangan membunuh wanita dan anak-anak dalam peperangan (al-Syathibi [tth]:4-15).

Tiga macam kemaslahatan yang harus dipelihara itu tersimpul dalam sebuah kaidah:

جلب النفع ودفع الضرر عنهم (al-Syathibi [tth]:2)

“Perolehan manfaat dan penolakan terhadap kesulitan dari mereka (manusia)”.

Dalam pelaksanaannya, keberadaan masalah itu juga dapat dibedakan kepada tiga macam, yaitu masalah mu’tabarah, masalah mursalah dan masalah mulghah (Harun 1996:117-119). Masalah mu’tabarah adalah kemaslahatan yang didukung oleh syara’ (nash). Misalnya seorang pencuri yang dikenakan hukuman harus mengembalikan barang yang dicurinya kepada pemiliknya apabila masih utuh, atau mengganti dengan yang sama nilainya apabila barang itu telah habis/rusak. Jika dihubungkan dengan kemaslahatan, maka masalah ini didukung oleh nash (syara’) sebagaimana hadis Nabi SAW yang berbunyi:

على اليد ما أخذت حتى تؤديه

“Wajib bagi seseorang yang mengambil [barang orang lain tanpa izin] untuk mengembalikannya”. (HR. Ahmad ibn Hanbal, Abu Daud, al-Tirmidzi, al-Nasa’i, dan Ibn Majah).

Masalah mulghah yaitu kemaslahatan yang ditolak oleh syara’ karena bertentangan dengan nash (Syarban 1964:148). Misalnya kasus salah seorang pembesar Andalus (Spanyol) yang bersetubuh dengan istrinya pada siang hari bulan Ramadhan. Yahya al-Laits, mufti dan faqih kerajaan, memberi fatwa dan menetapkan bahwa untuk pejabat tersebut dikenakan sanksi kafarat puasa dua bulan berturut-turut dengan pemikiran agar dengan kafarat yang begitu berat akan membuat sang pejabat jera. Inilah kemaslahatan menurut Yahya al-Laits. Akan tetapi di dalam nash sudah ada aturan hukum yang mengatur dan dilaksanakan secara berurutan (memerdekakan budak, puasa dua bulan berturut-turut dan memberi makan 60 orang miskin). Apabila dilakukan kafarat memerdekakan budak, maka bagi orang kaya seperti pejabat tersebut tidak akan mempengaruhi sikapnya karena bisa memerdekakan budak berapa pun banyaknya. Oleh karena itu yang maslahat menurut Yahya al-Laits adalah berpuasa. Akan tetapi mendahulukan puasa sekalipun mengandung maslahat, bertentangan dengan nash. Oleh karena itu mayoritas ulama tidak menerima masalah ini.

Sedangkan masalah al-mursalah adalah kemaslahatan yang keberadaannya tidak didukung oleh nash dan tidak pula ditolak (Syā'ban 1964:149). Sesuai dengan namanya, al-mursal (lepas), berarti bebas dari dalil pengakuan dan penolakan, namun di dalamnya terdapat unsur maslahat yang ingin dicapai dalam rangka merealisasikan tujuan syara'.

Contoh yang sering dikemukakan untuk masalah al-mursalah ini di antaranya tentang pengumpulan al-Qur`an pada masa Abu Bakar. Seperti diketahui bahwa pengumpulan al-Qur`an tersebut tidak ditemukan satu dalil pun yang menyuruhnya, akan tetapi dengan adanya perbuatan itu sangat jelas ada kaitannya dengan kemaslahatan umat Islam. Begitu juga dengan keputusan Umar bin Khatab yang membangun penjara yang juga untuk merealisasikan kemaslahatan di tengah-tengah umat.

Dari keterangan di atas, yang dapat dipahami adalah bahwa Islam menghendaki kemaslahatan, dan hal itu merupakan prinsip dasar yang harus diwujudkan dalam suasana dan situasi apapun.

2. Meniadakan kepicikan dan Tidak Memberatkan

(عدم الحرج)

Tabiat manusia tidak menyukai beban yang membatasi kemerdekaannya dan manusia senantiasa memperhatikan beban hukum dengan sangat hati-hati. Manusia tidak akan tertarik dengan sesuatu perintah ataupun larangan (peraturan) kecuali peraturan itu tidak memberatkan baginya, dan hal itu merupakan fitrah manusia. Berbeda dengan agama lainnya, Islam

menghadapkan pembicaraannya kepada akal, itulah sebabnya akal perlu dipelihara. Dan agama Islam itu memang untuk orang yang mempunyai akal. Oleh karena itu syariat Islam menyesuaikan peraturannya dengan fitrah akal manusia, yaitu rasional dan memudahkan serta tidak menyulitkan untuk dilaksanakan. Hal ini terlihat dari sabda Rasul SAW:

لاضرر ولاضرار

“Tidak boleh memudaratkan orang dan tidak boleh dimudaratkan orang”. (HR. al-Thabrani)

الدين يسر

“Agama itu mudah”. (HR. Bukhari dan al-Nasa’i).

يسروا ولا تعسروا

“Mudahkanlah dan jangan kamu menyukarkan”.

Di dalam al-Qur`an juga ditemukan ayat yang secara lugas menyatakan bahwa beban kewajiban bagi manusia tidak pernah bersifat memberatkan, di antaranya adalah sebagai berikut:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

“Allah tidak memberati manusia kecuali sekedar kemampuannya”. (QS. Al-Baqarah: 286)

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

“Allah menghendaki kemudahan bagimu dan tidak menghendaki kesulitan” (QS. Al-Baqarah: 185).

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ

“Allah tidak menghendaki menjadikan sesuatu kesempitan bagimu”. (QS. Al-Maidah: 6)

Praktek kemudahan yang diberikan Islam bisa kita temui dalam berbagai kasus yang telah dijelaskan oleh al-Qur`an, seperti pemberian rukhsah bagi orang yang kesulitan ketika bulan Ramadhan. Bagi orang yang sakit dan dalam perjalanan diberikan keringanan untuk meninggalkan puasa dengan syarat diqadha` kembali setelah Ramadhan berlalu. Demikian juga keringanan yang diberikan Nabi SAW kepada seorang Arab Badwi yang telah menggauli istrinya pada siang hari bulan Ramadhan. Pada awalnya dia harus memerdekakan budak, puasa dua bulan berturut-turut dan memberi makan 60 orang miskin. Akan tetapi melihat kondisinya yang miskin dan sering berpuasa (karena kemiskinannya), Nabi SAW memberikan kurma kepadanya untuk dimakannya bersama-sama keluarganya (al-Naisaburi [tth]:450). Hal ini menunjukkan bahwa Islam itu tidak pernah memberikan kesulitan kepada pemeluknya.

Di lain pihak, kita juga mengenal adanya istilah dharurah, yaitu jika terganggunya hal-hal yang berkenaan dengan dharuriyah al-khamsah. Dalam kondisi dharurah itu, maka sesuatu yang pada awalnya dilarang menjadi dibolehkan. Sesuai dengan kaedah:

الضرورة تبيح المحظورات

“Hal-hal yang bersifat dharurah membolehkan sesuatu [yang pada awalnya] terlarang”.

Kadang-kadang hal-hal yang pada awalnya hanya bersifat hajiyah, pada suatu saat juga bisa menempati tempat dharurah, sebagaimana kaedah mengatakan:

الحاجة تنزل منزلة الضرورة

“Posisi hajiyah dapat menempati tempat dharurah”.

Sebagai contoh sederhana dapat dikemukakan di sini tentang jual beli pesanan yang secara jelas bertentangan dengan ketentuan jual beli. Dalam jual beli, benda yang dijual sudah harus ada terlebih dahulu baru kemudian diadakan akad. Artinya terlarang melakukan transaksi jual beli tanpa ada barang terlebih dahulu. Tapi karena sesuatu hal yang menyulitkan, maka jual beli ini dibolehkan. Begitu juga dengan pemakaian sandal di mesjid untuk berwudhuk. Pada asalnya memakai sandal orang lain itu terlarang tanpa ada izin dari orang yang mempunyainya. Tapi karena prosedur izin itu kadang menyulitkan, maka memakai sandal itu jadi dibolehkan.

Begitulah syariat Islam yang begitu memberi kemudahan. Dengan adanya kemudahan ini diharapkan umat Islam tidak beralasan lagi untuk tidak melaksanakan ketentuan-ketentuan yang digariskan dalam agamanya.

3. Menyedikitkan beban (تقليل التكليف)

Jika diperhatikan ayat-ayat al-Qur`an dan juga hadis-hadis Nabi SAW, maka hanya sedikit pembebanan (taklif) yang diberikan kepada manusia. Menurut perkiraan ahli-ahli agama, hanya kurang lebih

500 ayat dari seluruh ayat al-Qur`an, atau hanya 8% yang mengandung ketentuan-ketentuan tentang iman, ibadah dan hidup kemasyarakatan. Ayat-ayat mengenai ibadah berjumlah 140, dan mengenai kemasyarakatan 228 ayat. Perincian ini dapat ditemukan dalam kitab Ushul al-Fiqh karangan Abd al-Wahab Khalafi (Khalaf 1978:32-33). Lebih lengkapnya ayat-ayat tentang hidup kekeluargaan, perkawinan, perceraian, hak waris dan sebagainya berjumlah 70 ayat. Perdagangan, gadai, perekonomian, jual beli, sewa-menyewa, pinjam meminjam, perseroan, kontrak dan sebagainya 70 ayat. Hal-hal yang berkenaan dengan pidana 30 ayat, 25 ayat tentang hubungan muslim dengan non muslim, 13 ayat tentang peradilan, 10 ayat tentang hubungan orang kaya dan orang miskin, dan terakhir 10 ayat masalah ketatanegaraan.

Dengan adanya sedikit beban seperti itu, Nabi SAW melarang sahabatnya untuk banyak bertanya tentang hukum yang belum ada yang nantinya akan memberatkan mereka sendiri. Nabi SAW justru menganjurkan agar mereka memetik dari kaedah-kaedah umum. Sebagaimana diketahui, bahwa ayat-ayat tentang hukum itu sedikit, dari yang sedikit itu justru memberikan lapangan yang luas bagi manusia untuk berijtihad. Hal itu menunjukkan bahwa hukum Islam itu tidak kaku, statis, dan berat bagi manusia.

Di dalam al-Qur`an juga ditemui adanya larangan memperbanyak bertanya, sebagaimana terdapat dalam surat al-Maidah ayat 101:

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبَدَ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ
وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْءَانُ تُبَدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا
وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu bertanya-tanya tentang sesuatu yang belum diterangkan kepadamu, [sebab] jika diterangkan hanya akan membuatmu susah. Tetapi kalau kamu tanyakan [tentang ayat-ayat itu] pada waktu turunnya al-Qur`an, akan diterangkan kepadamu. Allah memaafkan kamu dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”. (QS. Al-Maidah: 5).

Kesulitan yang ditimbulkan dengan memperbanyak bertanya itu juga telah dicontohkan secara panjang lebar oleh Allah dalam surat al-Baqarah ketika mengisahkan peristiwa pembunuhan yang terjadi pada umat Nabi Musa a.s. Demikian juga ketika Nabi ditanya tentang kewajiban ibadah haji, “Apakah haji itu wajib dilaksanakan setiap tahun?” Nabi SAW menjawab, “Jika aku jawab “ya”, maka juga akan menjadi kewajiban bagiku, karena itu biarkan saja selama aku meninggalkannya. Sungguh telah rusak kaum-kaum sebelum kamu yang banyak bertanya dan perselisihan mengenai nabi-nabi mereka”.

Dengan demikian terlihat bahwa hanya sedikit beban hukum (taklif) dalam Islam. Tentunya secara logis umat Islam mampu melaksanakannya dengan baik dan bersungguh-sungguh.

4. Berangsur-angsur dalam Menetapkan Hukum (تدريج)

Struktur sosial kemasyarakatan, tradisi atau adat kebiasaan masyarakat selalu berbeda-beda di setiap tempat. Tradisi atau adat kebiasaan merupakan sesuatu yang telah melembaga dan dilaksanakan dengan penuh kesadaran oleh masyarakat tersebut. Barangkali tidak menimbulkan persoalan jika tradisi yang berlaku itu adalah tradisi yang baik, sebab Islam juga mengakui tradisi dalam bentuk ini. Akan tetapi merupakan sesuatu yang sangat membahayakan jika tradisi yang berlaku itu adalah sesuatu yang pada prinsipnya bertentangan dengan nilai-nilai dan ketentuan-ketentuan agama. Tentu saja tradisi bentuk kedua ini perlu untuk dihapuskan atau minimal dimasukkan nilai-nilai keislaman.

Masyarakat Arab memiliki tradisi buruk sebelum masuknya Islam. Minum-minuman keras dan berjudi adalah tradisi yang sangat menyenangkan bagi mereka, dan hal itu sudah berurat berakar dalam kehidupan mereka. Ketika Islam datang, Islam tidak langsung membumihanguskan kebiasaan itu, tapi berusaha bersikap kompromis dengan cara berangsur-angsur memberantasnya. Suatu masyarakat yang tingkat intelektualnya masih rendah akan menentang apabila ada sesuatu yang baru atau sesuatu yang datang kemudian dalam kehidupannya, lebih-lebih apabila sesuatu yang baru itu bertentangan dengan tradisi yang ada. Dengan adanya prinsip tadarruj ini, hukum yang diturunkan lebih menenangkan jiwa dan lebih mendorong untuk ditaati dengan sadar dan penuh kerelaan. Prinsip tadarruj sebagaimana yang dikemukakan di atas

diabadikan oleh Allah SWT dalam rangka mengharamkan khamar yang terdapat dalam al-Qur'an sebagai berikut:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ
وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا ۚ وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا
يُنْفِقُونَ قُلِ الْغَفْوُ ۚ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ
تَتَفَكَّرُونَ

"Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi, katakanlah [hai Muhammad] pada keduanya terdapat dosa yang besar dan juga manfaat untuk manusia, tetapi dosanya lebih besar daripada manfaatnya". (QS. Al-Baqarah:219)

Dari ayat ini terlihat bahwa Allah mengisyaratkan bahwa khamar dan judi itu ada dosa dan manfaatnya, tapi dosa [bahaya]nya lebih besar dari manfaat yang diharapkan darinya. Ayat ini baru berupa berita dan belum merupakan titah yang harus ditaati. Tapi isyaratnya sebenarnya menunjukkan bahwa sebaiknya khamar dan judi itu di jauhi. Ketika orang sudah bisa membaca isyarat ini, maka barulah turun firman Allah selanjutnya:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ
تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ

“Wahai orang-orang yang beriman janganlah kamu shalat sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan. (QS. Al-Nisa` ; 43).

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ
رَجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya khamar, berjudi, [berkorban untuk] berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah perbuatan keji yang termasuk perbuatan syaitan, maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan. (QS. Al-Maidah: 90).

Ayat ini merupakan larangan tegas terhadap perbuatan-perbuatan yang tersebut di atas. Hal ini karena masyarakat sudah diberi sinyal sebelumnya dan mereka sepertinya sudah sadar dengan perbuatan-perbuatan tercela tersebut, sehingga Umar bin Khatab mengatakan –di saat ayat ini turun- **”انتهينا انتهينا”** (kami berhenti, kami berhenti).

5. Menegakkan keadilan

Keadilan adalah dambaan semua umat manusia. Mereka semua ingin diperlakukan adil oleh agama dan juga penguasanya. Dalam hal ini Islam datang sebagai agama yang tidak memihak kepada golongan tertentu, akan tetapi menentukan bahwa semua orang sama kedudukannya di sisi Tuhan dan hukum. Hal ini dapat dilihat dalam pernyataan Nabi SAW ketika menetapkan hukum bagi seorang pencuri, beliau bersabda:

انما أهلكت الذين من قبلكم أنهم كانوا اذا سرق فيهم الشريف تركوه واذا سرق فيهم الضعيف اقام عليه الحد والذي نفسي بيده لو كانت فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها

“Sesungguhnya kebiasaan kaum sebelumnya adalah [perbedaan perlakuan mereka] jika yang mencuri itu orang-orang mulia [pembesar, pejabat, dsb], mereka biarkan saja, sedangkan jika si lemah [miskin] yang mencuri maka mereka akan menegakkan hukum. Demi Allah, yang diriku berada dalam tangan-Nya, seandainya Fathimah binti Mubammad yang mencuri, akan aku laksanakan atasnya hukum potong tangan”.

Keadilan yang dimaksud di atas bukan hanya diperuntukkan bagi sesama muslim, tetapi juga bagi non-muslim. Tidak ada alasan bagi seorang muslim untuk tidak berlaku adil pada seseorang walaupun pada hakikatnya seseorang itu berhak untuk dibenci atau bahkan membenci Islam. Hal ini tergambar dalam firman Allah berikut:

وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ ۖ عَلَىٰٓ اَلَّا تَعْدِلُوْٓا ۚ اَعْدِلُوْٓا هُوَ
اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى ۖ وَاتَّقُوا اللّٰهَ ۚ اِنَّ اللّٰهَ خَبِيْرٌۢ بِمَا تَعْمَلُوْنَ

“Dan janganlah kebencianmu terhadap suatu kaum mendorong kamu untuk tidak berlaku adil kepada mereka. Berlaku adillah, karena berlaku adil itu lebih dekat kepada takwa”.
(QS. Al-Maidah: 8).

Contoh yang paling populer dalam hal ini adalah keadilan khalifah Umar bin Khatab dalam mengatasi sepak terjang gubernur Mesir, Amr bin 'Ash. Gubernur yang sedang bersemangat menata kota dan membangun mesjid berbuat khilaf telah mengusir seorang Yahudi dari tanahnya karena tanah tersebut akan dipakai untuk pembangunan. Orang Yahudi itu mengadukan permasalahannya kepada khalifah Umar di Madinah. Umar mengingatkan gubernurnya akan prinsip keadilan dalam Islam dengan cara mengirim sebuah tulang yang digaris lurus dengan pedangnya. Akhirnya gubernur Mesir sadar akan kekhilafannya dan mengembalikan tanah Yahudi tersebut. Hal ini menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang adil dan berusaha menegakkan keadilan walaupun kepada siapa saja.

C. Kaidah-kaidah Hukum Islam

Dalam tulisan ini kajian tentang kaidah-kaidah hukum Islam difokuskan kepada kaidah asasiyah adalah kaidah yang mendasari semua kaidah yang ada di bawahnya, kepadanya dikembalikan semua bentuk kaidah dalam menghasilkan hukum-hukum fiqh. Akan tetapi terdapat perbedaan di kalangan ulama Hanafiyah dan Syafi'iyah tentang jumlah kaidah asasiyah ini. Menurut ulama Hanafiyah kaidah asasi ini ada enam, yaitu: لا ثواب إلا بالنية, الأمور بمقاصدها, اليقين لا يزال, لا ثواب إلا بالنية, المشقة تجلب التيسير, الضرر يزال, العادة محكمة. Sedangkan menurut ulama Syafi'iyah kaidah asasi itu hanya lima, yaitu kaidah yang disebutkan di atas selain dari بالنية. Kaidah yang disebutkan terakhir ini dimasukkan dalam bagian (cabang) dari kaidah الأمور بمقاصدها. (ibn Nujaim

1968:6; al-Suyuthi 1987:86). Terlepas dari perbedaan jumlah ini dan tanpa mengecilkan pendapat yang lain, penulis akan mengambil dan menjelaskannya sesuai dengan pendapat ulama Syafi'iyah, karena sebenarnya tidak ada penolakan untuk kaidah yang diperselisihkan itu, hanya saja berbeda dalam penempatan saja.

1. Kaidah Pertama: الأمور بمقاصدها

Maksudnya, nilai suatu perbuatan diukur sesuai dengan tujuannya. Kaidah ini merupakan sebagian dari kaidah-kaidah yang paling penting dan paling dalam mengakar dalam fiqh Islam. Para faqih telah memberikan perhatian khusus terhadap *kaidah* ini, sehingga mereka mengomentarnya dan membangun bermacam-macam *furū'* fiqh di atasnya. Hal ini dilakukan karena sebagian besar hukum syara' terkait dengan kaidah ini. Apapun perbuatan yang bermuatan hukum tidak akan mempunyai kekuatan hukum jika tidak memakai niat dalam perbuatan tersebut. Misalnya, shalat tidak sah jika tidak disertai dengan niat, dan puasa tidak sah jika tidak didahului oleh niat. Ringkasnya, kaidah ini menjadi sangat penting dalam membangun khazanah fiqh Islam dari semua bentuk perbuatan hukum yang dilakukan.

Kaidah الأمور بمقاصدها ini diinduksi dari hadis yang sudah populer di kalangan umat Islam, di mana Nabi SAW bersabda:

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى فَمَنْ كَانَ هَاجِرَةً إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهَاجِرَةً إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَنْ كَانَتْ

هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر

إليه (رواه ستة) (al-Suyuthi 1987:7)

"Sesungguhnya setiap amal itu tergantung kepada niatnya, dan sesungguhnya seseorang akan mendapatkan seperti yang ia niatkan. Barangsiapa yang berhijrah kepada Allah dan Rasul-Nya, maka ia (akan mendapatkan) hijrah kepada Allah dan Rasul-Nya. Dan barangsiapa yang hijrah karena dunia, maka ia juga akan mendapatkannya, atau karena wanita, ia akan (dapat) menikahnya. (oleh karena itu) hijrah itu (tergantung) ke mana tujuannya berhijrah. (HR Sittah).

Diletakkannya kaidah tersebut dalam naungan hadis Nabi di atas adalah dalam rangka memberikan penjelasan mengenai berbagai tindakan dan perbuatan manusia yang beragam dan berbeda dengan niat (tujuan) masing-masing. Oleh karenanya kaidah ini sejalan dengan apa yang dimaksud dalam hadis di atas.

Kaidah al-umur bi maqashidiha ini selain didukung oleh hadis tentang niat, juga dideduksi dari ayat al-Qur'an yang relevan, misalnya firman Allah SWT dalam surat al-Baqarah ayat 225 yang berbunyi:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا

كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ

"Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Allah menghukum kamu disebabkan (sumpahmu) yang disengaja (untuk bersumpah) oleh hatimu. dan Allah Maha Pengampun lagi

Maha Penyantun".

Jalaluddin al-Suyuthiy, setelah menyebutkan beberapa hadis Nabi SAW yang berkenaan dengan niat antara lain mengomentari bahwa kadar keagungan hadis tentang niat telah diriwayatkan secara mutawatir. Ibn Ubaidah mengatakan bahwa tidak ada hadis-hadis Nabi SAW yang lebih kaya makna dan besar faedahnya dibandingkan dengan hadis tentang niat ini, dan hadis itu juga telah disepakati oleh al-Syafi'i, Ahmad bin Hanbal, Ibn Mahdiy, Ibn al-Madiniy, Abu Daud, al-Daruquthniy dan lain-lain sebagai sepertiga ilmu. Sebagian ulama ada yang berpendapat seperempat ilmu. Al-Baihaqiy mengemukakan alasan bahwa hadis tentang niat itu merupakan sepertiga ilmu karena ia memandang bahwa usaha yang dilakukan oleh seorang hamba itu terjadi dengan hatinya, lisannya dan anggota badannya (al-Suyuthi 1987:8). Oleh karena itu terdapat banyak hukum fiqh yang dibangun di atas kaidah *al-umur bi maqashidiha* ini, misalnya penyembelihan hewan dengan niat untuk selain Allah maka hukumnya haram. Orang yang memeras anggur dengan niat untuk membuat minuman keras hukumnya haram, sebaliknya jika niatnya untuk membuat cuka maka hukumnya halal.

Dari kaidah ini lahir kaidah cabang sebagai penjabarannya sebagaimana diungkapkan oleh Imam Musbikin (Musbikin 2001:44-49), yaitu:

(1) لا ثواب إلا بالنية

"Tidak ada pahala tanpa didahului oleh niat". Misalnya ibadah puasa seseorang tidak ada artinya jika tidak

didahului oleh niat, artinya untuk apa ia berpuasa, apakah ada syariat yang memerintahkan berpuasa, dan sebagainya.

(2) العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني

"Yang menjadi ukuran dalam suatu akad adalah maksud [dari akad itu], bukan lafaz-lafaznya dan bukan pula bentuk-bentuk perkataannya". Misalnya dalam akad jual beli, yang menjadi patokan sahnya jual beli bukan karena ada lafaz jual beli dalam shighatnya, tetapi tercapainya maksud jual beli karena satu pihak menyerahkan uang dan satu pihak lagi menyerahkan benda yang menjadi objek jual beli.

(3) ما يشترط فيه التعيين فالخطأ فيه مبطل

"Pada suatu amal yang disyaratkan menyatakan niat dengan jelas, maka kekeliruan [dalam menyatakannya] membatalkan amalan". Misalnya dalam melaksanakan akad pernikahan, di mana dalam pernikahan harus dengan niat yang baik, membina rumah tangga bahagia dan kekal. Jika dalam akad terdapat niat untuk bermain-main dalam nikah, atau niat untuk menceraikannya setelah akad, maka akadnya tidak diakui oleh syara'.

(4) مقاصد اللفظ على نية الالافظ

"Maksud suatu lafaz [ucapan] itu tergantung kepada orang yang mengatakannya". Misalnya dalam melakukan thalaq dengan kinayah [sindiran], maka yang menjadi patokan dalam hukum adalah niat orang yang menthalaq, karena bisa saja ucapannya tidak dipahami menurut kebiasaan sebagai ucapan thalaq.

(5) ما لا يشترط التعرض له جملة وتفصيلا إذاعينه وأخطأ لم

يضر

"[Niat] suatu perbuatan yang tidak disyaratkan untuk dijelaskan, baik secara umum maupun secara terperinci, jika keliru dalam menyatakan niatnya [jika tetap dijelaskan], tidak berakibat apa-apa". Misalnya seseorang tidak disyaratkan [ketika berniat menjadi makmum] menjelaskan [dalam niatnya] nama orang yang menjadi imam. Jika ia tetap menyebutkan nama imam, dan ternyata salah, maka shalatnya tidak batal.

(6) النية في اليمين تخصص اللفظ العام ولا تعمم الخاص

"Niat dalam sumpah mengkhususkan lafaz yang umum, dan tidak menjadikan umumnya pada lafaz yang khusus". Misalnya jika seseorang bersumpah tidak akan berbicara dengan orang lain, padahal yang dimaksudnya adalah si A, maka sumpah itu hanya berlaku untuk si A saja, tidak yang lain.

(7) المنقطع عن العبادة لعذر من أعذارها إذا نوى حضورها

لولا العذر حصل له ثوابها

"Seseorang yang tidak dapat melaksanakan ibadah karena sesuatu halangan, padahal ia berniat untuk melakukannya jika tiada halangan, maka ia mendapatkan pahala". Misalnya seseorang yang berniat melaksanakan ibadah haji tahun ini, tetapi pada saat akan berangkat ia mengalami sakit [halangan], maka ia tetap akan mendapatkan pahala haji, walaupun ia tidak jadi berangkat menunaikannya.

2. *Kaidah* Kedua, المشقة تجلب التيسير

Maksudnya, kesulitan itu membawa kepada kemudahan. Kaidah ini memberi pengertian bahwa kesulitan itu menjadi sebab bagi kemudahan, dan harus ada toleransi pada saat ada kesempitan di dalam melakukan suatu perintah agama. Kesulitan yang dimaksud di sini tentunya kesulitan yang di luar kebiasaan yang biasa, bukan kesulitan yang biasa-biasa saja. Hal ini agar tidak terjadi perbuatan yang berkonotasi mempermudah-mudah agama.

Al-Syathibiy membagi kesulitan itu kepada dua bentuk. Yang pertama adalah *al-masyaqqah al-mu'tadah* atau *al-ma'lufah* (kesulitan biasa), yaitu masyaqqah yang dialami manusia di mana ia mampu menghadapinya tanpa mendapatkan kemudharatan. Kesulitan jenis ini tidaklah membuat keringanan hukum dalam hukum syara', dan biasanya tidak melepaskan ibadah. Taklif (pembebanan) dengan berbagai tuntutan syara' yang di dalamnya terdapat kesulitan al-mu'tadah merupakan hal yang benar-benar harus dilakukan karena setiap aktifitas manusia tidak akan pernah terlepas dari kesulitan (al-Syathibi [tth]:128 dan 156). 'Izz al-Din ibn Abd al-Salam menyatakan bahwa semua masyaqqah ini tidak ada pengaruhnya dalam membatalkan (menggugurkan) ibadah dan perbuatan lainnya, dan tidak juga dalam meringankannya. Sebab jika ia berpengaruh demikian tentulah akan hilang kemaslahatan ibadah-ibadah dan perbuatan-perbuatan taat pada keseluruhan waktu atau sebagiannya. Hal ini akan berakibat hilangnya pahala-pahala yang abadi yang berhubungan dengannya selama bumi masih terbentang (al-Salam [tth]:7). Ibn Nujaim

menambahkan, bahwa jika kesulitan itu berwujud kelelahan maka memang sudah seharusnya demikian, sebab kemaslahatan dunia dan akhirat itu tidak terlepas dari kelelahan, tidak ada kesenangan bagi orang yang tidak mengalami kelelahan dan memang kesenangan itu sejalan dengan kelelahan (al-Jauziyah [tth]:112).

Yang kedua, *al-masyaqqah ghair al-mu'tadah* [yang tak biasa], yaitu kesulitan yang lebih berat yang biasanya tidak terpikul oleh manusia, seperti menjalankannya dapat merusak jiwa, merusak tata kehidupan, menghambat terlaksananya pekerjaan-pekerjaan yang bermanfaat secara rasional. Sebenarnya adanya taklif dalam kondisi seperti ini tidak ada halangannya, tetapi dalam hukum syara' tidak pernah ada taklif yang mengandung kesulitan dalam bentuk ini, seperti tidak pernah ada taklif untuk melakukan puasa sepanjang waktu atau shalat sepanjang malam (al-Syathibi [tth]:156).

Kaidah *al-masyaqqah tajlib al-taysir* ini diinduksi dari berbagai ayat al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi SAW, antara lain sebagai berikut:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا
الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَيْتُكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ
(البقرة: 185)

"Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. dan hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan hendaklah kamu mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu, supaya

kamu bersyukur."

Ayat-ayat lain yang berhubungan dengan kaidah ini juga dapat dilihat pada QS al-Hajj; 78, al-Baqarah; 286, dan al-Nisa'; 28. Dari potongan-potongan ayat di atas, jalan pikiran yang dapat dipetik adalah bahwa syariat Islam sudah menjadikan kemudahan dalam beragama itu sebagai sebuah prinsip yang harus dijalankan, sehingga dalam ilmu fiqh dikenal adanya salah satu prinsip hukum Islam, yaitu *raf'u al-haraj* (mengangkatkan kesulitan). Oleh karena dalam hal taklif syariat Islam mempunyai ciri khusus, yaitu taklif tidak mungkin melampaui kemampuan manusia untuk mengerjakannya. Nash-nash al-Qur'an di atas berdasarkan keumuman maknanya telah menunjukkan hal itu.

Adapun hadis-hadis Nabi SAW yang menginspirasi lahirnya kaidah ini di antaranya dikutip dari Jalal al-Din al-Suyuthiy dalam kitabnya *al-Asybah wa al-Nazha'ir* sebagai berikut:

"Asal dari kaidah ini adalah hadis Nabi SAW yang berbunyi *بعثت بالحنفية السمحة* (Aku diutus untuk agama yang membawa kemudahan) yang diriwayatkan oleh Ahmad dalam kitab Musnadnya, juga berasal dari riwayat Jabir ibn Abd Allah, dari hadis riwayat Abu Umamah dan al-Dailamiy dan juga dalam kitab musnad al-Firdaus dari Aisyah ra. Dalam riwayat lain dari Ahmad, Thabraniy, al-Bazar, dan lain-lain dari Ibn Abbas berkata, "Ya Rasulullah, agama apa yang paling dicintai oleh Allah? Rasul menjawab, *الحنفية السمحة*" (agama yang membawa kemudahan). Bukhari dan

Muslim meriwayatkan dari Abu Hurairah hadis yang berbunyi: *إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين* (kamu diutus untuk memberi kemudahan, bukan untuk menghadirkan kesusahan). Masih dari Abu Hurairah yang diriwayatkan oleh Ahmad, Rasul SAW bersabda, *يسروا ولا تعسروا* (mudahkanlah jangan dipersulit) dan hadis *إن دين الله يسر* (sesungguhnya agama Allah itu mudah). Juga terdapat sebuah riwayat shahih yang berbunyi *خير دينكم أيسره* (sebaik-baik agamamu itu adalah yang dapat memberi kemudahan). Di samping itu juga ada hadis riwayat Ibn Mardawaih yang berbunyi *إن الله أراد إنما أراد بهذه الأمة اليسر* (sesungguhnya Allah SWT menngghendaki kemudahan pada umat [Islam], bukan menngghendaki kesukaran). Dari Aisyah juga ada riwayat yang berbunyi *ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أمرين إلا* (Rasul SAW senantiasa memilihkan yang termudah untuk dua hal yang dihadapi selama itu tidak berdosa). Terakhir diriwayatkan oleh Thabraniy dari Ibn Abbas yang berbunyi *إن الله شرع الدين فجعله سهلا سمحا واسعا ولم يجعله ضيقا* (sesungguhnya Allah telah mensyariatkan agama, lalu Ia jadikan di dalamnya kemudahan dan kelapangan, bukan kesempitan) (al-Suyuthi 1987:56).

Dengan demikian, baik ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi SAW telah mengarahkan dan memberi petunjuk dalam penggunaan *kaidah* ini untuk mencapai kemaslahatan umat dalam beramal. Paling tidak terdapat beberapa hal penting berkenaan dengan petunjuk hadis-hadis Nabi di atas. Pertama, bahwa sebagian hadis itu mengisyaratkan adanya kemudahan dan toleransi dalam ajaran agama Islam, serta prinsip menghilangkan

kesempitan dari manusia (*raf'u al-haraj 'an al-ibad*). Kedua, mengungkapkan perintah Nabi SAW agar kita memperhatikan prinsip keringanan (*al-takhfif*) dan mencegah kita dari sikap suka memberatkan dan menyulitkan.

Dari kaidah *al-masyaqqah tajlib al-taisir* ini ulama fiqh mengembangkan beberapa *kaidah*, antara lain adalah: (Musbikin 2001:88-91).

(1) الأمر إذا ضاق اتسع

"Apabila terjadi kesukaran, akan muncul kelepuhan". Ketentuan yang diatur oleh Islam sangat memperhatikan bagaimana suatu amal dapat dilaksanakan dalam situasi apapun. Misalnya jika terjadi kesulitan dalam melaksanakan shalat dalam perjalanan, maka agama memberi kemudahan dengan membolehkan menjama' dan mengqashar shalat. Demikian juga jika didapatkan kesulitan dalam menghadirkan benda yang diakadkan ketika akad, maka agama juga memberi kemudahan dengan praktek jual beli salam, yaitu jual beli dengan sistem pesanan.

(2) الأمر إذا اتسع ضاق

"Apabila sudah terlalu longgar suatu urusan, maka [setelah itu] akan muncul [aturan] yang mempersempitnya". Misalnya kelonggaran yang didapatkan dalam melaksanakan shalat di atas kendaraan, di mana seseorang boleh menghadap kemana saja arah kendaraannya. Akan tetapi jika kendaraan sudah berhenti, maka kelonggaran itu dipersempit dengan keharusan memperhatikan arah kiblat yang

sebenarnya. Begitu juga jika seseorang terpaksa harus memakan sesuatu yang diharamkan, maka kelonggaran itu akan hilang jika keterpaksaan itu tidak ada lagi.

(3) الرخص لاتناط بالمعاصي

"Keringanan itu tidak berlaku dalam hal-hal yang berhubungan dengan maksiat". Misalnya jika seseorang melakukan perjalanan untuk membunuh seseorang dengan alasan yang tidak benar, maka ia tidak berhak mendapatkan keringanan untuk menjama' dan mengqashar shalatnya. Begitu juga ia tidak berhak untuk berbuka dan mengganti puasanya pada waktu yang lain.

(4) التسهيل في مواضع الضرورة والبلوى العامة

"Kemudahan itu didapatkan di tempat-tempat dharurat dan pada kondisi yang sudah berlaku umum". Banyak hal yang membuat seseorang merasa berat dan sulit melakukan sesuatu urusan agama, tetapi harus diperhatikan dulu apakah kondisi yang dialaminya sudah merupakan hal yang lazim dianggap sebagai sebuah kesulitan. Misalnya karena keinginan seseorang lebih mendekatkan diri kepada Allah SWT, maka ia tidak melewatkan sedikitpun waktunya untuk beribadah shalat dan puasa. Hal ini tentu saja akan membuat kondisi fisiknya melemah dan ia tidak mampu melaksanakan kewajibannya yang lain. Untuk contoh yang seperti ini seseorang tidak berhak mendapatkan keringanan untuk tidak memberi nafkah kepada keluarganya, karena urusan yang dialukannya tidak lazim secara umum dalam masyarakat.

(5) الرخص لا تناف بالشك

"Keringanan itu tidak dapat dikaitkan dengan keraguan". Misalnya [dalam mazhab Syafi'iy] disyaratkan adanya jarak yang jelas untuk kebolehan menjama' atau mengqashar shalat [lebih kurang 84 Km]. Jika seseorang ragu apakah jarak tempuhnya sudah mencapai batas kebolehan menjama' atau belum maka ia belum boleh menjama' shalatnya.

3. Kaidah Ketiga, اليقين لا يزال بالشك

(Sesuatu yang sudah diyakini tidak dapat dihapuskan dengan suatu keraguan). Contoh yang populer dalam hal ini adalah jika seseorang telah berwudhu' namun ia merasa ragu apakah ia telah buang angin atau belum, maka dalam kasus ini keraguannya itu tidak bias mengalahkan keyakinan bahwa wudhu'nya masih utuh (belum batal), sebab dipastikan ia telah berwudhu', sedangkan status buang anginnya masih diragukan.

Sumber kaidah ini antara lain tercantum dalam hadis Nabi SAW, sebagaimana dikutip oleh al-Suyuthiy (1987:38) sebagai berikut:

"Sabda Rasulullah SAW, "Apabila seseorang merasakan sesuatu terhadap perutnya, lalu ia ragu [dengan yang ia rasaakan itu], apakah telah keluar sesuatu {buang angin} atau tidak, maka janganlah dulu keluar dari masjid [untuk berwudhu'] sampai betul-betul terdengar suara [kentut] atau mencium aromanya. Hadis ini bersumber dari riwayat dalam dua kitab shahih [Bukhariy dan Muslim], bahwa ada seseorang yang melapor kepada Nabi SAW yang mengira ia telah mengalami

sesuatu [buang angin] dalam shalatnya, lalu Nabi SAW bersabda, "Janganlah beranjak [dari tempat shalat] sampai betul-betul terdengar suara [kentut] atau terasa baunya". Imam Muslim juga meriwayatkan sabda Nabi SAW yang berbunyi, "Jika seseorang ragu dalam shalatnya apakah sudah berada pada rakaat ketiga atau keempat, maka abaikan keraguan [rakaat keempat] dan pertahankan apa yang meyakinkan [rakaat ketiga]. Al-Turmudzi juga meriwayatkan hadis yang berbunyi, "Jika seseorang lupa dalam shalatnya apakah satu rakaat atau sudah dua rakaat, maka tetapkan [hati] pada satu rakaat, jika ia ragu apakah dua atau tiga rakaat, maka tetapkan [hati] pada dua rakaat, dan jika ia lupa apakah tiga atau empat rakaat, maka tetapkan [hati] pada tiga rakaat, dan akhirilah shalat dengan melakukan dua kali sujud sebelum salam".

Dari kutipan ini, hadis-hadis yang dikutip oleh al-Suyuthi sebagai berikut:

إذا وجد أحدكم في بطنه شيئاً فأشكل عليه أخرج منه شيء أم لا، فلا يخرجن من المسجد حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً
(رواه مسلم عن أبي هريرة)

"Apabila seseorang merasakan sesuatu terhadap perutnya, lalu ia ragu [dengan yang ia rasaakan itu], apakah telah keluar sesuatu {buang angin} atau tidak, maka janganlah dulu keluar dari masjid [untuk berwudhu] sampai betul-betul terdengar suara [kentut] atau mencium aromanya." (HR Muslim dari Abu Hurairah)

شكى الى النبي صلى الله عليه وسلم الرجل يخيل إليه أنه يجد
الشيء في الصلاة قال لا ينصرف حتى يسمع صوتا أو يجد
ريحا (رواه البخارى ومسلم عن عبد الله بن زيد)

"Ada seseorang yang melapor kepada Nabi SAW yang mengira ia telah mengalami sesuatu [buang angin] dalam shalatnya, lalu Nabi SAW bersabda, "Janganlah beranjak [dari tempat shalat] sampai betul-betul terdengar suara [kentut] atau terasa baunya". (HR Bukhari dan Muslim dari Abd Allh ibn Zaid)

إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدركم صلى أثلاثا أم أربعاً
فليطرح الشك وليبن على ما استيقن (رواه مسلم عن أبي
سعيد الخدرى)

"Jika seseorang ragu dalam shalatnya apakah sudah berada pada rakaat ketiga atau keempat, maka abaikan keraguan [rakaat keempat] dan pertahankan apa yang meyakinkan [rakaat ketiga]". (HR Muslim dari Abu Sa'id al-Khudriy)

إذا سها أحدكم غي صلاته فلم يدر واحدة صلى أم اثنتين
فليبن على واحدة فإن لم يتيقن صلى اثنتين أم ثلاثاً فليبن
على اثنتين فإن لم يدر أثلاثاً أم أربعاً فليبن على ثلاث
ويسجد سجدة قبل أن يسلم (رواه الترمذى عن عبد
الرحمن بن عوف)

"Jika seseorang lupa dalam shalatnya apakah satu rakaat atau sudah dua rakaat, maka tetapkan [hati] pada satu rakaat, jika ia ragu apakah dua atau tiga rakaat, maka tetapkan [hati] pada dua rakaat, dan jika ia lupa apakah tiga atau empat rakaat, maka tetapkan [hati] pada tiga rakaat, dan akhirilah shalat dengan melakukan dua kali sujud sebelum salam". (HR Turmudzi dari 'Abd al-Rahman ibn 'Auf).

Hadis-hadis di atas telah dijadikan oleh fuqaha` sebagai sandaran untuk memberlakukan *kaidah* al-yaqin la yuzalu bi al-syak ini. Hadis-hadis itu telah memberi petunjuk dengan jelas terhadap kesah-han shalat seseorang selama orang yang shalat itu yakin ia belum berhadis. Namun demikian hadis-hadis itu tidak berarti hanya berlaku pada persoalan itu saja, tapi juga mencakup keseluruhan makna-makna yang sesuai dengan objek kajiannya. Cakupan yang lebih luas yang tidak hanya terbatas pada persoalan dalam hadis itu dapat dikembangkan dengan melakukan pola penalaran *ta'liliy*, yaitu suatu proses pencarian illat untuk memberlakukan qiyas. Oleh karena itu ahli fiqh mencoba mempraktekan dan memberlakukan hukum hadis tersebut dalam berbagai kasus yang mempunyai illat yang sama dengan itu.

Ahli fiqh dan ushul fiqh sepertinya sepakat dalam menerima dan memberlakukan kaidah tersebut. Namun dalam hal mempraktekannya terkadang mereka berbeda pendapat. Hal ini disebabkan oleh perbedaan cara pandang dan metode istinbath yang mereka pergunakan (al-Nadwy 1994:364-365). Misalnya pendapat imam Malik dan Imam Syafi'i dalam masalah batalnya wudhu`

jika buang angin. Bagi Imam Malik, wudhu` seseorang batal jika ia sudah merasakan ada sesuatu [bunyi] di dalam perutnya, dan ini sebagai suatu kehati-hatian Imam Malik dalam hal-hal yang membatalkan wudhu`. Tetapi bagi Imam Syafi'i hal itu belum membatalkan wudhu` karena belum nyata keluarnya. Penerapan kaidah ini dan juga kaidah-kaidah lainnya seringkali berbeda sesuai dengan metode yang dipergunakan oleh masing-masing ulama mujtahid.

Dari kaidah ini lahir beberapa cabang kaidah lainnya, yaitu: (Musbikin 2001:53-66)

(1) الأصل بقاء مكان على مكان

"Pada dasarnya sesuatu itu tetap dianggap sebagaimana keadaan sebelumnya". Misalnya seseorang tetap dianggap sebagai seorang bujang atau gadis sebelum ada ketentuan atau dalil lain yang mengubah status mereka. Begitu juga jika terjadi pertengkaran antara si penjual dan si pembeli tentang harga yang sudah dibayar, maka menurut ketentuan kaidah ini, pembayaran itu belum dilakukan, karena pada dasarnya perbuatan itu belum terjadi sebelumnya.

(2) الأصل براءة الذمة

"Pada dasarnya seseorang terlepas dari tanggungjawab [tidak dibenani kewajiban apa-apa]. Misalnya seseorang tidak dibebani tanggungjawab untuk memberi nafkah kepada seseorang; tidak dibebani tanggungjawab untuk mendirikan shalat; tidak dibebani tanggungjawab untuk membayar hutang; tidak dibebani tanggungjawab untuk membayar sewa rumah; dan sebagainya. Tentunya

kebebasan dari tanggungjawab ini akan berubah jika ada ketentuan lain yang mengubahnya. Dengan adanya pernikahan, maka itulah dalil yang membuat seseorang bertanggungjawab memberi nafkah kepada istri dan anak-anaknya; dengan adanya baligh, berakal, Islam, adalah dalil yang memberi tanggungjawab kepada seseorang untuk mendirikan shalat; dengan adanya surat hutang, adalah dalil yang membuat seseorang bertanggungjawab membayar hutangnya; dengan ditempatinya rumah orang lain merupakan dalil bahwa seseorang mempunyai tanggungjawab untuk membayar sewanya; dan sebagainya.

(3) الأصل في الصفات العارضة العدم

"Pada dasarnya suatu sifat yang datang kemudian dianggap tidak pernah ada". Misalnya jika seseorang membeli sepatu di toko, dan telah dilakukan pembayaran kepada si penjual. Sesampai di rumah si pembeli menemukan ada cacat pada sepatu yang dibelinya. Kondisi ini dianggap tidak pernah ada karena pada waktu membeli sepatu tadi tidak ada perjanjian apapun tentang cacat benda. Oleh karena itu sifat yang datang kemudian tanpa disepakati terlebih dulu dianggap tidak pernah ada. Contoh lain, jika seorang laki-laki menikahi seorang wanita Setelah akad nikah si laki-laki berkesimpulan bahwa harta istrinya juga sekaligus merupakan miliknya. Pernyataan suami ini tidak dapat dibenarkan karena dalam akad nikah tidak pernah diperjanjikan tentang harta bawaan masing-masing suami istri. Inilah maksudnya bahwa sesuatu yang meragukan [harta bersama] itu tidak pernah

mengalahkan keyakinan [tidak ada perjanjian harta bersama].

(4) الأصل العدم

"Pada dasarnya [sesuatu itu dianggap] tidak ada sebelumnya". Kaidah ini sebenarnya sejalan dengan beberapa kaidah di atas, bahwa Islam tidak pernah memberatkan umatnya dengan apapun, kecuali ada dalil yang memerintahkan dan melarangnya. Oleh karena itu zakat itu dianggap tidak pernah ada sebelumnya kecuali ada dalil yang mewajibkannya; pernikahan itu dianggap tidak pernah terjadi kecuali ada dalil yang menunjukkannya; seseorang belum disebut al-hajj, kecuali ada dalil yang menunjukkan bahwa ia sudah menunaikan ibadah haji; seseorang tidak dianggap berhutang, kecuali ada dalil yang menunjukkan ia berhutang; dan sebagainya.

(5) الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم

"Pada dasarnya sesuatu perbuatan itu dibolehkan kecuali ada dalil lain yang melarangnya". Artinya, konsep dasar untuk segala jenis perbuatan dan perkataan dalam hukum Islam itu boleh, tetapi kebolehan itu suatu saat bisa saja dibatasi oleh dalil lain yang mencegahnya. Misalnya menikah itu boleh, tetapi untuk kasus-kasus tertentu bisa saja menikah itu haram karena ada niat-niat tidak baik dari si pengantin; Jalan pagi itu boleh, tetapi kebolehannya akan dibatasi jika dengan jalan pagi akan menyebabkan bahaya bagi seseorang; menonton tv itu boleh, tetapi hukumnya akan berubah jika dengan menonton tv itu akan membuat seseorang lupa dengan

kewajibannya kepada Allah SWT; bermain catur itu boleh, tetapi bermain catur bisa menjadi haram jika berakibat kepada lalainya seseorang menafkahi keluarganya; dan sebagainya.

(6) الأصل في الأشياء التحريم حتى يدل الدليل على الإباحة

"Pada dasarnya suatu perbuatan itu terlarang [haram] kecuali ada dalil lain yang membolehkan". Kaidah ini lebih banyak terpakai dalam masalah ibadah, begitulah yang dapat dipahami dari contoh-contoh yang dikemukakan oleh ulama fiqh. Misalnya berpuasa itu pada dasarnya tidak boleh, tetapi karena ada dalil yang memerintahkannya, maka puasa dibolehkan; shalat ketika matahari terbit itu haram, tetapi bisa saja dibolehkan jika ada dalil pembolehan; biawak itu haram dimakan, kecuali ada dalil lain yang menghalalkannya; dan lain sebagainya.

Dua kaidah terakhir diperdebatkan oleh ulama Hanafiyah dan Syafi'iyah. Bagi ulama Syafi'iyah, lebih mengutamakan kaidah kebolehan adalah asal dari sesuatu perbuatan, sedangkan ulama Hanafiyah lebih terfokus kepada kaidah haram adalah asal dari sesuatu perbuatan. Tetapi pada akhirnya hal ini tidak terlalu menjadi masalah karena diakhir kaidah itu ada kait yang menyebutkan "kecuali ada dalil yang menunjukkan maksud lain".

(7) الأصل في العبادة البطلان حتى يقوم الدليل على الأمر

"Hukum asal dari ibadah itu batal kecuali ada dalil yang memerintahkannya". Dengan demikian khusus untuk ibadah tidak boleh dilakukan begitu saja kecuali ada dalil

yang memerintahkannya. Dalam kaitan inilah banyak muncul istilah bid'ah dalam ibadah, artinya melakukan sesuatu yang tidak pernah ada bimbingan dari Rasulullah SAW. Untuk itu dalam ibadah perlu ada dalil terlebih dulu baru dilakukan, jika tidak ada dalil, jangan dilakukan.

(8) الأصل في كل حادث تقديره بأقرب زمنه

"Pada dasarnya setiap peristiwa yang terjadi dihubungkan dengan peristiwa yang berdekatan waktunya". Misalnya jika kerusakan suatu benda diketahui sebulan setelah benda itu dibeli, maka penyebab kerusakannya tentu saja dengan peristiwa yang baru saja terjadi, bukan pada waktu membelinya. Kerusakan barang mungkin karena ada kesalahan dalam pemakaian, dan itulah yang meyakinkan. Sedangkan jika dihubungkan dengan waktu pembeliannya, maka hal itu masuk dalam kategori meragukan. Akhirnya kembali kepada kaidah dasar bahwa "keyakinan itu tidak dapat dihilangkan dengan keraguan". Demikian pula seorang bidan tidak bisa dipersalahkan karena kematian bayi setelah sebulan kemudian, karena bisa saja kematiannya disebabkan oleh faktor lain yang baru saja terjadi, misalnya karena kelalaian dalam merawat dan sebagainya.

(9) من شك أفعَل شيئاً أم لا فالأصل أنه لم يفعله

"Siapa yang ragu apakah ia sudah melakukan sesuatu perbuatan atau belum, maka yang [meyakinkan] adalah ia belum melakukan apa-apa". Lupa merupakan sifat dasar dari manusia, dan ini berlaku dalam setiap aktifitas

kehidupannya. Misalnya jika seseorang ragu apakah ia sudah shalat zuhur atau belum, maka yang meyakinkan adalah bahwa ia belum shalat zuhur; jika seseorang ragu apakah ia sudah berwudhu` atau belum, maka yang meyakinkan ia belum berwudhu`; dan sebagainya.

(10) من تيقن الفعل وشك في القليل أو الكثير حمل على

القليل

"Siapa yang meyakini telah melakukan suatu perbuatan, tetapi tiba-tiba ragu apakah melakukannya dengan kuantitas yang sedikit atau banyak, maka yang dipertimbangkan ia baru melakukan yang kuantitasnya sedikit". Kaidah ini biasa dicontohkan dengan pelaksanaan shalat, di mana jika seseorang ragu apakah ia sudah melaksanakan shalat 'ashar 3 rakaat atau 4 rakaat, maka yang meyakinkan ia baru melakukan 3 rakaat saja. Begitu juga jika seseorang merasa ragu apakah ia sudah membaca takbir 6 kali atau 7 kali [dalam shalat 'id], maka yang meyakinkan ia baru membaca takbir sebanyak 6 kali. Sepertinya kaidah ini membimbing kita dalam tindakan hukum yang berkaitan dengan bilangan.

(11) الأصل في الكلام الحقيقة

"Pada dasarnya yang dijadikan patokan dalam sebuah ucapan itu adalah makna hakikinya". Misalnya jika seseorang menyebut 'kursi', maka makna hakikinya adalah sebuah tempat duduk yang mempunyai sandaran. Akan tetapi kata 'kursi' juga dapat berarti kedudukan, jabatan, dan kekuasaan. Jika terjadi pertentangan antara

kedua makna ini maka makna yang meyakinkan adalah 'kursi' dalam makna pertama. Dalam hal pemaknaan lafaz dalam al-Qur`an dan hadis sering terjadi perbedaan pendapat ulama, di mana ada ulama yang memaknai secara hakiki dan adapula yang majazi. Perbedaan-perbedaan ini secara luas dapat kita lihat dalam berbagai kitab fiqh. Secara sederhana dapat dicontohkan, jika seorang suami menyuruh istrinya untuk kembali ke rumah orang tuanya, maka hal ini dapat dimaknai dalam dua arti; pertama, suami menyuruh istrinya pulang ke rumah orang tuanya; kedua, suami menceraikan istrinya. Dari dua makna ini yang menjadi pertimbangan awal dalam mengambil keputusan adalah makna hakiki, yaitu makna yang pertama, karena itulah yang meyakinkan, sedangkan makna kedua diragukan.

(12) لا عبرة بالظن البين خطؤه

"Sesuatu tidak diperhitungkan jika hanya didasarkan kepada persangkaan yang kuat". Hal ini dimungkinkan karena persangkaan tidak dapat menjadi dalil dalam menyelesaikan sesuatu, karena ia termasuk dalam kategori meragukan. Oleh karena itu jika ada seseorang menganggap telah melunasi hutangnya kepada orang lain, maka ini tidak dapat dibenarkan karena tidak ada bukti-bukti yang meyakinkan. Sebagai penjabaran dari kaidah asasiyah, maka kaidah ini cukup mendukung untuk menjelaskan kaidah asasiyah tentang keyakinan dan keraguan.

(13) كل مشكوك فيه يجعل كالمعدوم الذي يجوز بعدمه

"Setiap hal yang diragukan sama dengan tidak ada, dan [secara hukum] dipastikan ketiadaannya". Kaidah ini lebih lanjut memastikan penjelasan kaidah asasiyah *alyaqin la yuzalu bi al-syak*, sehingga kepastian hukum hanya dapat diterima dengan keyakinan, karena suatu perbuatan hukum yang mengandung keraguan dianggap tidak pernah ada sebelumnya. Agaknya contoh yang populer di Indonesia adalah adanya 'azaz praduga tak bersalah' dalam pidana, sehingga seseorang belum dianggap bersalah sebelum ada bukti yang meyakinkan untuk itu.

(14) الظاهران ربما تعارضا وهو قليل

"Ketentuan yang zhahir itu terkadang saling bertentangan, walaupun jarang terjadi". Misalnya dua orang sama-sama memiliki sertifikat untuk tanah yang sama, dan sudah jelas bahwa hanya satu orang yang benar di antara keduanya. Untuk menetapkan mana sertifikat yang sah tentunya harus melalui pembuktian yang meyakinkan di depan hukum.

4. *Kaidah* keempat, الضرر يزال

(Segala bentuk kemudharatan harus dihilangkan).

Kaidah ini menempati posisi yang penting dan agung dalam khazanah fikih Islam. *Kaidah* ini memiliki ruang lingkup yang luas pada seluruh bab-bab fikih. Hal ini karena tujuan hukum Islam itu adalah melahirkan manfaat dan menolak segala yang berpotensi menimbulkan kemudharatan yang dapat menimpa agama,

jiwa, harta, akal, dan nasab [*dharuriyah al-khamsah*].

Kaidah al-dharar yuzalu ini bersumber dari hadis Nabi SAW sebagai berikut: (Musbikin 2001:288)

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا ضرر ولا ضرار من
ضار ضاره الله ومن شاق شاق الله (رواه الحاكم عن أبي
سعيد الخدري) وقد ورد من الحديث في صحيح البخاري
بلفظ من شاق شق الله يوم القيامة

"Sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda, "Tidak boleh memudharatkan orang lain dan tidak boleh dimudharatkan oleh orang lain, siapa yang memberi kemudharatan kepada orang lain, maka Allah pun akan membalasnya dengan kemudharatan, dan siapa yang mempersulit orang lain, Allah pun akan mempersulitnya (HR Hakim dari Abu Sa'id al-Khudriy). Dalam kitab Shahih Bukhariy hadis ini diriwayatkan dengan lafaz, "Siapa yang mempersulit orang lain, maka Allah akan mempersulitnya pada hari kiamat nanti".

Walaupun hadis ini mempunyai redaksi singkat, tapi ia kaya dengan makna dan padat isi. Keumuman maknanya sangat dibutuhkan untuk menjawab persoalan-persoalan yang timbul di tengah-tengah masyarakat.

Selain dari hadis-hadis di atas, *kaidah la dharara wala dhirara* ini juga diinduksi dari ayat-ayat al-Qur'an, di antaranya:

وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلْيُغْنِ أَجَلُهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ
 سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ۚ وَلَا تُكْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا ۚ وَمَنْ يَفْعَلْ
 ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ۚ وَلَا تَتَّخِذُوا ءَايَاتِ اللَّهِ هُزُوًا ۚ وَادْكُرُوا
 نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ
 يَعِظُكُمْ بِهِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (البقرة:

231)

"Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu mereka mendekati akhir iddahnya, Maka rujukilah mereka dengan cara yang ma'ruf, atau ceraikanlah mereka dengan cara yang ma'ruf (pula). janganlah kamu rujuki mereka untuk memberi kemudharatan, Karena dengan demikian kamu menganiaya mereka, barangsiapa berbuat demikian, Maka sungguh ia Telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri. janganlah kamu jadikan hukum-hukum Allah permainan, dan ingatlah nikmat Allah padamu, dan apa yang Telah diturunkan Allah kepadamu yaitu Al Kitab dan Al hikmah (As Sunnah). Allah memberi pengajaran kepadamu dengan apa yang diturunkan-Nya itu. dan bertakwalah kepada Allah serta Ketahuilah bahwasanya Allah Maha mengetahui segala sesuatu. (QS al-Baqarah: 231)

Selain itu ayat-ayat al-Qur`an yang lain juga mengisyaratkan hal serupa seperti QS al-Baqarah; 229, 233, dan QS. Al-Nisa; 5.

Ayat-ayat al-Qur`an di atas secara umum menegaskan adanya larangan terhadap perbuatan yang berpotensi menimbulkan kemudharatan (bahaya) atau

kerugian kepada orang lain, dan hal ini berlaku dalam setiap bentuk perbuatan manusia.

Dari *kaidah la dharara wala dhirara* ini melahirkan *kaidah* fiqh di antaranya: (Mubarok:147-152: Yahya:511-515)

(1) الضرورة تبيح المحظورات

"Kemudharatan itu membolehkan hal-hal yang dilarang [sebelumnya]". Penerapan kaidah ini sangat terkait dengan pemeliharaan lima hal penting [*dharuriyah al-khams*](al-Syathibi [tth]:4-15), yaitu pemeliharaan agama, jiwa, akal, harta, dan kehormatan/keturunan. Secara panjang lebar hal ini dibicarakan oleh al-Syathibi dalam kitab *al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam* yang dikenal dengan *maqashid al-syari'ah*. Misalnya, membunuh itu dilarang, tetapi pada kondisi terancamnya keselamatan agama, maka membunuh [yang pada awalnya dilarang] dibolehkan; mencuri adalah perbuatan terlarang, tapi pada kondisi terancamnya nyawa [karena lapar yang bersangatan], mencuri dibolehkan, dan begitulah seterusnya terkait dengan pemeliharaan *dharuriyah al-khamsah*.

(2) الضرر لا يكون قديما

"Kemudharatan yang terjadi tidak dapat dianggap telah lama terjadinya". Misalnya ada seorang dokter yang biasa menolong orang tanpa kenal waktu, tetapi kondisi terakhir yang dialaminya [mungkin karena penyakit tertentu] membuatnya tidak bisa dipaksa untuk melakukan pengobatan kapan saja. Hal ini dibenarkan karena apa yang dialaminya baru saja terjadi, tidak dapat

dianggap sudah lama terjadinya

(3) وما أَيْحَ لِلضَّرُورَةِ تَقْدَرُ بِقَدْرِهَا

"Sesuatu yang dibolehkan karena dharurat [terpaksa] hanya dibolehkan sesuai dengan kebutuhan". Misalnya, kebutuhan memakan binatang yang diharamkan [karena pemeliharaan nyawa] hanya dibolehkan sekedar menyelamatkan nyawanya saja, tidak boleh berlebihan, karena pada saat ia masih mengkonsumsi barang haram itu hanya merupakan keringanan dari syara', bukan hukum yang berlaku selamanya. Begitu juga jika terpaksa harus mencuri [karena lapar], maka ukuran yang dibolehkan hanya sekedar pengganjal perut saat itu. Mungkin hanya sampai di sini keringanan yang dapat didispensasi oleh syara'. Walaupun dalam tatanan hukum yang berlaku ia tetap dianggap bersalah, tetapi mudah-mudahan Allah tidak menimpakan dosa apa-apa kepadanya. Akan tetapi pengadilan juga punya alasan untuk membebaskannya dari tuntutan hukum yang berlaku jika ia mempunyai alasan yang membuktikan keterpaksaannya, minimal mendapatkan keringanan.

(4) وَمَاجَازٌ لِّعَذْرِ بَطْلِ بَزْوَالِهِ

"Sesuatu yang diperbolehkan karena uzur, batal karena hilangnya uzur tersebut". Misalnya dibolehkan bertayammum karena ketiadaan air atau terhalang memakai air. Tetapi ketika halangan itu tidak ada lagi, maka harus kembali kepada ketentuan awal [berwudhu`].

(5) درء المفساد مقدم على جلب المصالح

"Menolak bahaya itu harus lebih didahulukan daripada meraih manfaat". Hal ini terjadi jika ditemukan adanya dua hal yang bertentangan antara menolak bahaya dengan meraih manfaat. Misalnya untuk mengatasi banjir yang setiap saat selalu mampir di suatu daerah pemerintah memutuskan untuk merelokasi sebuah pemukiman, karena di sana akan dijadikan tempat pembangunan kanal. Terlihat di sini adanya kepentingan untuk menolak bahaya dan berakibat terganggunya ketenangan warga pemukiman. Dalam kasus ini prioritas yang dipertimbangkan adalah dengan membangun kanal banjir dan merelokasi warga pemukiman. Contoh lain, untuk mengatasi macet di Jakarta, pemerintah membuat jalur busway dan membongkar tanggul-tanggul yang dibuat di sebuah komplek warga. Macet adalah adalah suatu kemudaran, membongkar tanggul di komplek warga [untuk dilalui oleh masyarakat umum] mengganggu kemaslahatan warga. Dalam kasus ini prioritas utama adalah tetap membongkar tanggul-tanggul dalam komplek warga untuk menghindari kemudaran yang lebih besar.

(6) إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب

أخفهما

"Apabila bertentangan dua mafsadat [bahaya], maka yang diperhatikan mana yang besar bahayanya dan dilaksanakan yang lebih kecil bahayanya". Kaidah ini sejalan dengan kaidah sebelumnya. Walaupun dalam

kenyataannya pembongkaran tanggul dan menjadikan jalan komplek sebagai jalan umum mengandung kemudaran, tetapi jika dibandingkan tentunya mudarat yang ada di komplek jauh lebih kecil daripada mudarat kemacetan sepanjang jalan ibukota. Untuk itu dari sisi syara', prioritas tetap berada pada mudarat yang lebih besar.

(7) إذا تعارض الحقوق قدم منها المضيق على الموسع والفور

على التراخي

"Apabila bertentangan ketentuan hukum, maka didahulukan yang waktunya sempit daripada yang longgar dan dilakukan yang menghendaki segera daripada yang boleh ditunda". Kasus-kasus seperti ini sering terjadi dalam masyarakat, dan pertimbangan hukum menentukan keharusan memprioritaskan amal atau pekerjaan yang mempunyai alokasi waktu yang sedikit. Misalnya shalat adalah kewajiban kepada Allah, dan menolong orang juga sebuah kewajiban. Pada saat datang waktu shalat ada rumah tetangga yang terbakar. Maka yang diprioritaskan pada saat itu adalah menolong tetangga, karena itulah yang waktunya sempit dan tidak boleh ditunda, sedangkan waktu shalat masih lapang.

(8) إذا تعارض المصلحة والمفسدة روعي أرجحهما

"Apabila bertentangan antara masalah dan mafsadah, maka harus diperhatikan mana yang lebih kuat dari keduanya". Hal ini dimungkinkan terjadi dalam suatu perbuatan hukum. Misalnya bertentangan antara menunaikan ibadah haji dengan membantu warga yang

kelaparan. Ibadah haji adalah masalah dan warga yang kelaparan adalah mafsadah. Untuk mengambil keputusan dalam masalah ini harus dilihat dulu mana yang lebih penting dari dua kepentingan itu. Untuk itu bisa saja seseorang menunda ibadah hajinya untuk menolong warga yang kelaparan, karena dilihat di sana mafsadahnya lebih besar dari masalah yang akan dicapai. Kaidah ini juga sejalan dengan kaidah "mendahulukan kepentingan yang waktunya sempit daripada kepentingan yang waktunya boleh ditunda".

(9) الإضطرار لا يبطّل حق الغير

"Keterpaksaan itu tidak menghilangkan hak orang lain". Misalnya karena suatu keterpaksaan [paceklik] seseorang tidak mampu membayar sewa bangunan yang ditempatinya. Walaupun pada waktu itu si pemilik memberi kelonggaran, tetapi bukan berarti menghilangkan hak si pemilik untuk mendapatkan uang sewa bangunannya.

(10) إذا تعارض المانع والمقتضى يقدم المانع

"Apabila bertentangan ketentuan yang mencegah dengan ketentuan melaksanakan, maka diutamakan ketentuan yang mencegah". Suatu ketentuan yang melarang biasanya di sana terdapat mafsadah, baik kecil maupun besar. Jika larangan itu dilanggar tentunya akan menghasilkan mafsadah. Misalnya jika seseorang ingin menikahkan anaknya dengan orang lain, pada saat yang bersamaan sebenarnya anaknya sudah dipinang laki-laki lain dan sudah diterima. Dalam hal ini harus diutamakan ketentuan yang mencegah terjadinya pernikahan

tersebut.

(11) الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو كانت خاصة

"Kondisi *al-hajah* [kebutuhan] bisa ditempatkan pada tempat dharurat baik kebutuhan umum maupun kebutuhan khusus". *Al-Hajah* merupakan bagian dari kajian *maqashid al-syari'ah*. Secara definitif *al-hajah* adalah pemeliharaan hal-hal tertentu untuk menghindari kesulitan dalam melaksanakan suatu ketentuan agama, jika *al-hajah* tidak diperhatikan, maka akan sangat sulit menjalankan ketentuan agama. Oleh karena itu pada kondisi-kondisi tertentu *al-hajah* dapat menempati posisi dharurah, dan secara otomatis juga berlaku ketentuan dharurah. Misalnya, jika seseorang ingin berwudhu', tetapi ia tidak mempunyai alas kaki untuk menjaga kesucian kakinya dari tempat wudhu' ke tempat shalat, padahal waktu shalat sudah sempit. Di halaman mesjid ia melihat alas kaki orang lain yang tidak diketahui siapa yang memilikinya. Pada saat itu boleh saja ia memakai alas kaki orang tersebut tanpa izin karena *al-hajah*. Penjelasan ini tentunya bukan untuk melegalkan memakai milik orang lain tanpa izin, tetapi hanya sekedar memenuhi kebutuhan sesaat saja.

(12) الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف

"Kemudharatan yang lebih berat dapat dihilangkan dengan mengerjakan kemudharatan yang lebih ringan". Kondisi ini diawali dengan adanya dua bentuk bahaya yang akan menimpa dengan kualitas yang berbeda. Tetapi salah satu dari bahaya itu harus ditempuh, maka yang diutamakan adalah memilih bahaya yang lebih

kecil. Misalnya, jika seseorang terkurung di sebuah gedung bertingkat yang terbakar dan tidak menemukan jalan keluar kecuali dengan melompat dari jendela, maka yang perlu dipertimbangkan adalah mana bahaya yang lebih kecil yang harus dilaksanakan. Jika ia tetap di sana, maka ia akan hangus dilalap api, dan jika dia melompat, kemungkinan akan mengalami patah tulang. Maka yang harus dilakukannya adalah melompat dari bangunan itu, karena itulah yang mempunyai potensi bahaya yang kecil.

(13) الضرر لا يزال بمثله

"Kemudharatan itu tidak boleh dihilangkan dengan kemudharatan yang sama". Kualitas kemudharatan itu berbeda-beda, ada yang kecil dan ada yang besar. Mudharat yang besar tidak boleh dihilangkan dengan kemudharatan yang besar pula, dan begitu pula sebaliknya. Misalnya tidak boleh mengambil makanan orang yang kelaparan untuk menutupi kelaparannya, karena hal ini akan mengakibatkan mudarat yang sama pada orang lain.

(14) الضرر لا يزال بالضرر

"Kemudharatan itu tidak boleh dihilangkan dengan kemudharatan yang lain". Maksud dari kaidah ini sudah dijelaskan dengan kaidah-kaidah sebelumnya. Kaidah ini tidak dimaknai begitu saja secara parsial karena akan berakibat adanya pertentangan antara masing-masing kaidah. Oleh karena itu dalam kaidah-kaidah sebelumnya diberi syarat dan kait yang mana bisa saja sebuah kemudharatan dihilangkan dengan mengambil

kemudharatan yang lebih kecil kualitasnya.

(15) الضرر يدفع بقدر الإمكان

"kemudharatan itu harus dihilangkan selama memungkinkan". Inilah salah satu prinsip dalam hukum Islam, di mana semua kaidah, sebagaimana 'Izz al-din ibn Abd al-Salam, tersimpul dalam dalam satu ungkapan saja, yaitu "menghindari mafsadah". Sekecil apapun mafsadah yang ditemui harus dihindari, dan bagaimana cara menghindarinya tentunya dengan meneliti seluruh kaidah-kaidah yang berkaitan dengan mudarat dan mafsadah itu.

5. *Kaidah* kelima, العادة محكمة

(Adat itu dapat menjadi dasar dalam menetapkan hukum). Sebelumnya perlu diketahui bahwa adat ialah apa yang telah dikenal orang sehingga menjadi suatu kebiasaan yang berlaku dalam kehidupan mereka (Hasaballah 1971:311).

Kaidah ini bersumber dari dari teks-teks ayat al-Qur'an dan juga hadis-hadis Nabi SAW. Di antara ayat-ayat al-Qur'an yang mengindikasikan adat sebagai dasar penetapan hukum di antaranya:

... وَهَنٌ مِّثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَ بِالْعُرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَ دَرَجَةٌ ۚ

وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (البقرة: 228)

"... dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf. akan tetapi para suami, mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada isterinya.

Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (QS al-Baqarah: 228)

وَعَاثِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا
شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا (النساء: 19)

"... dan bergaullah dengan mereka secara patut. Kemudian bila kamu tidak menyukai mereka, (maka bersabarlah) Karena mungkin kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan padanya kebaikan yang banyak. (QS al-Nisa': 19)

Dari dua ayat ini petunjuk yang dapat dipahami adalah bahwa Allah SWT mengatur tentang tata pergaulan suami istri, yaitu melaksanakan hak kewajiban secara ma'ruf (patut), yaitu sesuai dengan kebiasaan baik yang sesuai dengan rasional dan hati nurani, dan hal ini akan berbeda antara masing-masing pasangan suami istri sesuai dengan masa, tempat, dan kondisi yang dapat mengubah pola pikir dan kelakuan masyarakat (al-Nadwy 1994:293-294). Petunjuk ke arah ini juga terdapat dalam QS al-Baqarah; 233, QS al-A'raf; 199.

Adapun hadis-hadis Nabi SAW yang mendukung keberadaan adap (*al-'urf*) sebagai salah satu cara istinbath hukum di antaranya:

الوزن وزن أهل مكة والمكيال مكيال أهل المدينة (وراه أبو داود)

"Sesungguhnya timbangan [yang dipakai] adalah yang biasa dipergunakan oleh penduduk Mekah, dan takaran [yang

dipakai] adalah takaran yang biasa dipergunakan oleh penduduk Madinah". (HR Abu Dawud).

Menurut al-Nadwiy, penduduk Madinah adalah petani kurma dan suka berladang, sehingga adatnya (tradisinya) mereka menggunakan takaran, sedangkan penduduk Mekah adalah pedagang sehingga mereka terbiasa menggunakan timbangan. Yang dimaksud dengan itu semua adalah untuk sesuatu yang telah ditentukan ukurannya di dalam syara' seperti zakat, ukuran diyat, zakat fitrah, kafarat, dan lain-lain (al-Nadwy 1994:297).

Dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa hadis tersebut bukan bermaksud mengharuskan umat Islam menggunakan takaran penduduk Madinah atau timbangan penduduk Mekah, karena terdapat kemungkinan adanya bentuk lain di daerah yang berbeda sesuai dengan tradisi mereka dalam mengukur ukuran sesuatu. Oleh karena itu segala sesuatu yang tidak ditentukan kadar takarannya atau timbangannya oleh nash, maka persoalan itu dapat dikembalikan kepada adap (kebiasaan) yang berlaku di masing-masing daerah sepanjang tidak bertentangan dengan tujuan pensyariaan hukum.

Selain hadis di atas juga terdapat hadis berkenaan dengan perbuatan Rasulullah SAW yang memutuskan persoalan unta Barra` ibn 'Azib yang memasuki perkebunan orang lain dan merusak tanamannya. Untuk kasus ini Rasul SAW menetapkan hukum sesuai dengan adat kebiasaan petani setempat:

فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم على أهل الأموال
حفظها بالنهار وعلى أهل المواشى حفظها بالليل (رواه أبو
داود)

"Rasulullah SAW menetapkan, yaitu petani memelihara tanaman mereka di siang hari sedangkan pemilik ternak memelihara ternak mereka di malam hari.(HR Abu Dawud).

Demikianlah beberapa sumber pengambilan *kaidah al-'adah muhakkamah*. Dari *kaidah* ini para imam mazhab membangun fiqhnya, di antaranya Imam Malik yang menjadikan adat (*al-'urf*) penduduk Madinah sebagai pijakan dalam menetapkan hukum, dan berdasarkan *kaidah* ini juga Imam al-Syafi'iy mempunyai dua qaul, yaitu *qaul qadim* [ketika ia berada di Hijaz dan Irak] dan *qaul jadid* [ketika ia berada di Mesir] (Hasaballah 1971:312).

Dari *kaidah* ini juga muncul *kaidah* lain sebagai pengembangannya, di antaranya adalah:

(1) الكتاب كالخطاب

"Pengungkapan dengan tulisan [sama kedudukannya] dengan pengungkapan secara langsung". Misalnya di dalam kitab-kitab fiqh dicontohkan dengan sahnya thalaq seseorang dengan mengirimkan surat kepada istrinya. Ketentuan ini didukung oleh karena sudah merupakan kebiasaan dalam masyarakat menggunakan fasilitas tulis menulis untuk mengungkapkan sesuatu. Apalagi pada zaman ini tulisan terkadang dianggap lebih kuat daripada mengungkapkan secara langsung.

Buktinya, apapun yang akan disampaikan di pengadilan harus ditulis dengan baik.

(2) الإشارات المعهودة للأحرى كالبيان للسان

"Isyarat dari orang bisu sama dengan penjelasan dengan kata-kata". Orang bisu mempunyai bahasa sendiri yang berlaku di kalangan mereka dan dimengerti oleh orang lain, apalagi sekarang ini ada bahasa yang sudah umum dipakai dan dipahami oleh orang bisu. Berdasarkan kebiasaan mereka dalam berbahasa, maka bahasa isyarat menempati posisi yang sama dalam memberikan keterangan dan hukum. Misalnya dengan melepaskan jarinya [yang sebelumnya dikaitkan] berarti memutuskan tali perkawinan antara mereka [thalaq].

(3) كل ماورد به الشرع مطلقا ولاضابط له فيه ولافى اللغة

يرجع فيه إلى العرف

"Setiap ketentuan yang diatur oleh syara' secara mutlak dan tidak ada penjelasan kebahasaannya, maka [maksudnya] dapat berpedoman kepada 'urf". Misalnya kadar pemberian nafkah kepada istri dan anak tidak dijelaskan oleh syara', dalam hal ini dikembalikan kepada 'urf masyarakat setempat.

(4) العادة المطردة فى ناحية لاتنزل منزلة الشرط

"Adat yang sudah diterapkan pada satu bagian tidak dapat dianggap sebagai syarat dalam sesuatu". Misalnya di Minangkabau jika seseorang menggadaikan tanahnya kepada orang lain, si penerima gadai boleh memanfaatkan tanah tersebut sampai ditebus oleh si pemiliknya. Kondisi ini tidak boleh dilebarkan

maknanya kepada setiap kasus gadai. Oleh karena itu jika seseorang menggadaikan handycamnya, maka si penerima gadai cukup menjadikan itu sebagai jaminan, dan tidak boleh memanfaatkannya, karena begitulah aturan gadai dalam Islam.

(5) المعروف عرفا كالمشروط شرطا

"Sesuatu yang dipandang baik dan dibiasakan dalam al-'urf sama dengan sesuatu yang disyaratkan dengan suatu syarat". Hal ini memperjelas kedudukan al-'urf dalam menetapkan hukum. Misalnya apabila dalam suatu daerah sudah dibiasakan adanya sumbangan dari seluruh kerabat ketika akan mengadakan walimah, maka hal ini secara hukum dianggap sama dengan syarat yang berlaku di antara mereka, yang harus dipenuhi oleh kerabat lain setiap ada anggota keluarganya yang menikah.

(6) التعيين بالعرف كالتعيين بالنص

"Ketentuan yang didasarkan kepada al-'urf seperti menentukan sesuatu berdasarkan nash". Artinya kepatuhan seseorang kepada suatu ketentuan yang dibuat berdasarkan al-'urf seperti kepatuhannya jika ketentuan itu dibuat berdasarkan nash. Misalnya, dalam kasus di atas, maka masyarakat yang mengikatkan diri pada al-'urf tersebut harus mematuhi ketentuan yang telah mereka biasakan.

(7) الأصل إعتبار الغالب وتقدمه على النادر

"Pada dasarnya ketentuan hukum yang kuat itu mendahulukan yang sudah dibiasakan daripada yang jarang terjadi". Maksudnya suatu al-'urf dapat dijadikan

sebagai pegangan hukum jika memang sering dilakukan daripada tidaknya. Misalnya, untuk kasus pengadilan pidana sudah merupakan kebiasaan untuk tidak menerima kesaksian pihak keluarga karena biasanya kesaksian keluarga selalu meringankan si terdakwa. Oleh karena itu sesuai dengan kebiasaan masyarakat tersebut, anggota keluarga tidak dapat dijadikan saksi dalam masalah pidana.

(8) لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان

"Tidak dapat diingkari bahwa perubahan hukum sesuai dengan berubahnya waktu". Hal ini mengingat berubahnya situasi yang melatarbelakangi suatu ketentuan hukum. Misalnya, di dalam kitab-kitab fiqh dicontohkan dengan kebolehan melakukan thalaq di luar pengadilan. Kesimpulan hukum ini diambil oleh fuqaha` karena sesuai dengan zamannya. Ketika zaman sudah berubah, keimanan semakin menipis, pengetahuan dan kesalehan semakin berkurang, sehingga banyak terjadi kawin cerai yang tidak bertanggungjawab, maka ketentuan hukum itu berubah sesuai dengan zaman yang dilewatinya. Oleh karena itu, dalam perundang-undangan di Indonesia, perceraian harus dilakukan di hadapan sidang pengadilan, dengan tujuan memperkecil perceraian dan akibat negatif yang ditimbulkannya.

(9) استعمال الناس حجة يجب العمل بها

"Sesuatu yang biasa dilakukan oleh orang banyak merupakan hujjah yang harus diamalkan". Misalnya dalam pembelian barang elektronik berlaku kebiasaan di mana si penjual harus mengantarkan barang tersebut ke tempat si pembeli tanpa dipungut biaya tambahan

[biasanya sudah dimasukkan dalam harga barang]. Ketentuan ini harus selalu dilaksanakan untuk menghindari pertengkaran antara si penjual dengan si pembeli. Jika si penjual tidak mau mengantarkannya, berarti ia telah menyalahi kebiasaan yang berlaku selama ini.

(10) *إنما تعتبر العادة إذا اضطرت أو غلبت*

"Sesungguhnya yang dipandang sebagai adat [yang mempunyai kekuatan hukum], adalah adat yang dilakukan terus menerus atau lebih banyak dilakukan". Oleh karena itu tidak dinamakan adat jika hanya dilakukan sekali-sekali.

(11) *المعروف بين التجار كالمشروط بينهم*

"Hal-hal yang sudah dipandang baik dan dibiasakan di kalangan pedagang seperti sebuah persyaratan di antara mereka". Maksudnya ada kebiasaan-kebiasaan tertentu yang berlaku dalam dunia perdagangan, dan kebiasaan mereka itu sama kekuatannya dengan syarat-syarat yang mereka buat. Misalnya kebiasaan mengantarkan barang elektronik ke tempat si pembeli sebagaimana di atas. Contoh lain, jika dalam dunia dagang berlaku kebiasaan memberikan kwitansi kuning tanda bon dan kwintasi putih tanda lunas, maka ketentuan ini sama halnya dengan syarat yang mereka buat untuk itu. Oleh karena itu untuk terlaksananya perdagangan aman, penggunaan kwitansi dengan warna kuning dan putih itu harus dilakukan seterusnya.

Demikianlah beberapa penjelasan singkat tentang kaidah-kaidah asasiyah dan cabang-cabangnya, walaupun di samping kaidah ini masih banyak kaidah lain yang tergabung dalam kaidah kulliyah, akan tetapi agaknya pemaparan ini sudah dapat menggambarkan bahwa hukum Islam (fiqh) dilahirkan dengan menepuh metode yang beragam dan saling menguatkan antara satu dengan lainnya.

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa pada dasarnya hukum Islam dibangun dengan pertimbangan yang sempurna dari penciptanya. Dari ketentuan hukum yang terdapat dalam al-Qur'an dan hadis Nabi SAW ulama mencoba menarik kesimpulan bahwa hukum Islam itu pada dasarnya selalu menghasilkan kemaslahatan bagi pemeluknya, membawa nuansa keadilan, tidak pernah memberatkan, melapangkan jalan untuk mengamalkannya dalam kondisi apapun, tidak pernah memaksakan kehendak sekaligus, dan ternyata tidak banyak beban yang harus dipikulkan kepada umat Muhammad SAW.

Hal ini lebih nampak ketika seorang ahli hukum Islam mengenal lebih jauh kaidah-kaidah hukum yang telah dihasilkan dan dipraktekkan oleh ulama-ulama terdahulu. Kepiawaian mereka dalam mendeduksi ayat al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi SAW, sehingga menjadi kaidah-kaidah yang sempurna, telah melebarkan jalan bagi generasi sesudahnya untuk senantiasa menjawab permasalahan hukum dengan mengedepankan kemaslahatan. Usaha-usaha mereka pada akhirnya dihimpun oleh generasi sesudahnya dengan melahirkan disiplin ilmu filsafat hukum Islam.

MAQASHID AL-SYARI'AH SEBAGAI LANDASAN BERPIKIR FILOSOFIS

A. Maqashid al-Syari'ah Sebagai Dasar Penetapan Hukum Islam

Dilihat dari segi bahasa, kata maqashid berarti tujuan-tujuan, dan syari'ah adalah sebuah jalan yang ditunjukkan oleh Allah SWT untuk meniti kehidupan di dunia ini. Dengan demikian, maqashid al-syari'ah adalah tujuan-tujuan yang hendak dicapai dalam meniti jalan yang diinginkan oleh Allah SWT (hukum Islam). Jika orang bertanya kenapa Allah SWT mewajibkan shalat lima waktu, puasa di bulan Ramadhan, zakat, haji, menghadirkan saksi dalam pernikahan, menuliskan transaksi hutang piutang, memotong tangan pencuri, mencambuk orang yang berzina, dan sebagainya, maka hal itu tentu mempunyai tujuan-tujuan yang hendak diwujudkan untuk kemaslahatan hidup manusia itu sendiri.

Kajian yang mendalam dan menyeluruh terhadap ketetapan Allah SWT dan Rasul-Nya telah membawa kepada suatu kesimpulan, tidak satupun dari ketetapan Allah SWT dan Rasul-Nya yang sia-sia tanpa tujuan apa-apa. Semuanya mengarah kepada kemaslahatan, baik kemaslahatan umum maupun kemaslahatan individu.

Ketika suatu ketentuan dalam sebuah ayat atau hadis diteliti dan ternyata menghasilkan kemaslahatan, lalu dilihat lagi ayat dan hadis lainnya yang juga menghasilkan kemaslahatan, maka diambil kesimpulan secara *istiqrā'* (induktif) bahwa semua hukum syara' itu bermuara kepada kemaslahatan. Oleh karena itu untuk melanjutkan hal yang demikian, maka ulama juga harus berupaya maksimal agar dalam penetapan hukum (baca; *fiqh*) harus mengacu kepada kemaslahatan yang diinginkan oleh syari'. Pertanyaannya adalah, kemaslahatan dalam bidang apa saja yang telah menjadi temuan ulama itu? Dan bagaimana ulama merumuskan tatacara untuk mewujudkannya? Inilah tema sentral dalam pembahasan tentang *maqashid al-syari'ah* ini.

Hukum-hukum syara' (hukum Islam) yang sudah ditetapkan oleh Allah SWT dan Rasul-Nya mempunyai tujuan-tujuan tertentu, baik secara umum maupun secara khusus. Tujuan dimaksud adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia, baik di dunia dan akhirat. Untuk memastikan terpeliharanya kemaslahatan manusia, maka Allah SWT (sebagai pembuat hukum) menetapkan hukum-hukum yang berhubungan dengan masalah yang amat asasi dalam kehidupan manusia, yang tercakup di dalamnya masalah pemeliharaan agama, jiwa, keturunan, akal, dan harta. Pemeliharaan lima hal ini adakalanya dalam bentuk *dharuriyat*, *hajiyyat*, maupun *tahsiniyyat*.

Menurut Abdullah Darraz (pentahqiq kitab *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah* karya al-Syathibi), kebanyakan ulama membahas dalam kitab *ushul fiqhnya* kurang memperhatikan *maqashid al-syari'ah* (al-Syathibi [tth]:5), namun al-Syathibi telah menjadikan hal ini sebagai tema sentral dalam karyanya, *al-Muwafaqat*. Hal ini dilakukan oleh

al-Syathibi untuk membuktikan bahwa hukum syara' itu ditetapkan untuk memelihara kemaslahatan yang merupakan kepentingan manusia secara keseluruhan. Untuk itu al-Syathibi, sebagai bapak maqashid al-syari'ah, telah membangun kaedah-kaedah ilmiah yang didukung oleh dalil-dalil yang dideduksi dari dalil-dalil syar'i dan memformulasikannya sedemikian rupa menjadi sebuah teori maqashid al-syari'ah.

Pembahasan tentang maqashid al-syari'ah, sebelum al-Syathibi, sudah dilakukan oleh al-Imam al-Haramain al-Juwaini dan al-Ghazali, begitupun sesudahnya. Akan tetapi pembahasannya tidak setuntas yang dilakukan oleh al-Syathibi. Misalnya dalam kitab *al-Mustashfa* karya al-Ghazali, di mana pembahasan tentang pembagian pemeliharaan kebutuhan manusia kepada tiga tingkatan sebagaimana di atas, ditempatkan pada bab al-istishlah (al-Ghazali [tth]:251), sementara Abdul Karim Zaidan (1977:383) membahasnya pada bab metode-metode istinbath hukum, dan juga dibahas oleh pakar fiqh Indonesia, Hasbi ash-Shiddieqy dalam bab tujuan-tujuan hukum Islam dalam bukunya *Falsafah Hukum Islam*. Tetapi jika dilihat semua pembahasan ulama itu, maka al-Syathibi dapat dikatakan sebagai ulama yang sudah membahasnya secara sempurna dan integral.

Kelihatannya, semua kitab ushul fiqh pasca al-Syathibi sudah membahas tentang teori maqashid al-syari'ah ini. Perbedaan dijumpai dalam menempatkan pembahasan. Ada yang membahas di bawah bab al-istishlah, ada yang membicarakannya pada bab al-illat, bab al-qiyas, dan ada yang memang membahasnya dengan memberikan judul pembahasan dengan maqashid al-syari'ah. Kenapa diperlukan pembahasan tentang maqashid al-syari'ah ini?

Abu Zahrah merumuskan tujuan hukum Islam itu adalah untuk membangun suatu masyarakat yang utama, dari masyarakat yang a moral ke masyarakat yang bermoral dan berperadaban, penuh rasa kasih sayang antara satu sama lainnya, sehingga keadilan benar-benar dapat ditegakkan (Zahrah [tth]:82-83). Di sini nampaknya Abu Zahrah melihat tujuan hukum Islam dalam dua sisi, yaitu hukum sebagai social engineering yang mampu mengubah perilaku masyarakat ke arah yang lebih baik. Di sisi lain hukum juga sebagai social control yang mampu mengawasi perilaku dan tindakan masyarakat sesuai dengan aturan dan ketentuan yang telah ditetapkan.

Istilah Maqashid al-Syari'ah dan semua peristilahan yang terkandung di dalamnya memang tidak ditemukan pada masa Nabi dan sahabatnya, akan tetapi dari kajian sejarah hukum Islam, diketahui bahwa pada dasarnya Nabi SAW telah menerapkan maqashid al-syari'ah dalam keputusan-keputusan hukumnya, begitu juga pada periode sahabat. Hal ini tidak berarti bahwa maqashid al-syari'ah sebuah ilmu baru yang diciptakan oleh mujtahid, tetapi sudah pernah dilaksanakan oleh Nabi dan sahabatnya, walaupun pada saat itu tidak dikenal dengan maqashid al-syari'ah. Kondisi ini sama saja dengan ilmu-ilmu lainnya dalam Islam yang tidak mempunyai istilah sendiri pada periode Rasul dan sahabat.

Di antara ijtihad Rasul yang mengindikasikan kepada maqashid al-syari'ah adalah tentang seorang wanita datang kepada Rasulullah yang mengadukan masalah nazar orang tuanya yang belum sempat dilaksanakan karena orang tuanya keburu wafat. Rasul menanyakan bagaimana sekiranya kalau orang tuanya berhutang, dia menjawab bahwa ia akan membayar hutang tersebut. Lalu Rasul SAW menyatakan

bahwa hutang kepada Allah lebih utama untuk dibayar. Dalam hal ini Rasul SAW mempergunakan metode analogi (qiyas). Dalam hal ini metode yang digunakan Rasul SAW jika dihubungkan dengan maqashidl al-syari'ah adalah dalam rangka memelihara agama (hifz al-din) yang merupakan bagian utama dalam maqashid al-syari'ah.

Begitu juga dengan ijtihad sahabat terkadang dilakukan sendiri-sendiri, seperti Umar dalam kasus orang-orang muallaf. Muallaf mempunyai bagian dari zakat yang diambil dari muzakki (QS. 9: 60), kemudian bagian muallaf ini dihapuskan oleh Umar karena ia merasa bahwa keadaan negara sudah mantap dan stabil sehingga tidak perlu lagi membujuk orang untuk masuk Islam atau tetap kokoh dengan Islamnya. Di sisi lain sahabat juga berijtihad secara bersama-sama (musyawarah). Ijtihad seperti ini biasa dilakukan oleh Abu Bakar dan Umar. Artinya, *Ra'yu* merupakan alternatif terbaik dalam memecahkan masalah-masalah yang terjadi. Misalnya masalah orang yang enggan mengeluarkan zakat. Abu Bakar berpendapat bahwa mereka harus dibunuh, sedangkan Umar mengatakan mereka tidak harus dibunuh karena mereka masih tetap muslim dan juga melaksanakan shalat. Demikian juga pada kasus seorang laki-laki yang dibunuh oleh ibu tirinya dengan dibantu oleh kawan-kawannya (pembunuh lebih dari satu). Umar merasa kebingungan dalam menghadapi masalah ini, lalu muncul Ali dengan *ra'yunya* dan berpendapat bahwa mereka harus dibunuh semuanya, sama halnya dengan orang yang berserikat mencuri harus pula dipotong tangan seluruhnya. Semua ini juga bagian dari maqashid al-syari'ah yang telah dipraktekkan oleh sahabat. Dengan demikian ijtihad-ijtihad yang dilakukan oleh sahabat telah menerapkan maqashid al-

syari'ah walaupun, sekali lagi, belum ada istilah itu pada masa mereka. Bahkan apa yang mereka putuskan secara umum telah mengilhami mujtahid berikutnya dalam menyusun maqashid al-syari'ah dalam disiplin ilmu tersendiri.

Begitu juga pada masa tabi'in dan tabi' tabi'in, istilah maqashid al-syari'ah juga belum menjadi bahasa mereka sehari-hari. Hal ini karena mereka tidak membentuk istilah sendiri dengan maqashid al-syari'ah ketika melahirkan ijtihad-ijtihadnya. Akan tetapi dari metode-metode yang mereka tawarkan dalam pemecahan hukum Islam ternyata mereka sudah melakukannya. Hal ini sama saja dengan kondisi yang ada pada masa sahabat. Metode qiyas, masalah al-mursalah, sad al-dzari'ah, al-'urf, istishab, dan lain-lain, merupakan metode yang ditawarkan untuk mewujudkan kemaslahatan. Dalam ijtihad-ijtihadnya, mujtahid era tabi'in dan tabi' tabi'in selalu mengarahkan ijtihad mereka untuk melahirkan kemaslahatan sesuai dengan prinsip dan tujuan yang mereka teliti dari al-Qur'an dan al-sunnah. Kemaslahatan yang lahir dari ijtihad mereka minimal dapat dirasakan hikmahnya oleh masyarakat di era mereka. Tidak benar kalau dikatakan mereka tidak menggunakan maqashid al-syari'ah. Misalnya ketika mujtahid mencari illat pengharaman khamar, mereka menemukan bahwa iskar (memabukkan) merupakan alasan Allah mengharamkannya. Dari alasan ini pada akhirnya dapat dikembangkan kepada setiap makanan atau minuman yang mempunyai potensi memabukkan juga diharamkan. Tujuan akhir yang diinginkan mujtahid adalah menolak kemudharatan dan mewujudkan kemaslahatan sebagaimana yang diinginkan oleh Allah SWT. Apa yang mereka lakukan ini merupakan buah dari kajian mereka terhadap maqashid al-syari'ah, walaupun istilah itu tidak mereka sebutkan ketika berijtihad.

Perwujudan maqashid al-syari'ah perlu memperhatikan dasar-dasar umum dalam hubungan sesama manusia. Dasar-dasar itu adalah:

1. Kehormatan manusia (karomah insaniyah), yaitu kehormatan yang diberikan oleh Allah SWT kepada manusia sebagaimana disebutkan Allah SWT, seperti dalam QS 85: 4, QS 49:13, dan lain-lain.
2. Kemerdekaan dan kebebasan (al-hurriyat). Kebebasan yang dimaksud adalah kebebasan yang bertanggungjawab terhadap kewajiban yang dibebankan kepadanya di muka bumi ini (QS 2: 256).
3. Kerjasama kemanusiaan (ta'awun al-insani). Allah SWT memerintahkan manusia untuk saling tolong menolong, saling mengasihi, membantu sesama, dan sebagainya sebagai buah dari dari dasar sifat kemnusiaan yang dimilikinya.
4. Keadilan, yang merupakan hak seluruh manusia, kawan maupun lawan (QS 16:90). Hal ini diperkuat oleh Ibn Qayyim al-Jauziyyah, bahwa salah satu ciri khas hukum Islam itu adalah adil, member rahmat, mengandung maslahat bagi manusia. Oleh karena itu setiap aturan yang tidak mengandung unsur tersebut atau bahkan menghasilkan sesuatu yang mafsadah dan sia-sia, maka hukum itu bukan hukum Islam (al-Jauziyah [tth]:3).

Dalam hal ini, ulama sudah menyimpulkan bentuk-bentuk pemeliharaan untuk mewujudkan maslahat, yaitu al-din (agama), al-nafs (jiwa), al-nasb (keturunan), al-'aql (akal), dan al-mal (harta). Pemeliharaan kelima hal di atas dibagi pula sesuai dengan tingkat kebutuhan dan skala prioritas yang mencakup pemeliharaan dalam bentuk al-dharuriyyah, sebagai prioritas utama, pemeliharaan dalam bentuk al-

hajiyah, sebagai prioritas kedua, dan pemeliharaan dalam bentuk al-tahsiniyyah, sebagai prioritas ketiga. Berikut akan dijelaskan tingkatan-tingkatan tersebut.

B. Kategori al-Dharuriyyat, al-Hajiyat, dan al-Tahsiniyyat

1. Al-Dharuriyyat

Al-dharuriyyat adalah segala sesuatu yang harus ada untuk tegaknya kemaslahatan manusia, baik agamanya maupun dunianya. Apabila al-dharuriyyat tidak ada dan tidak terpelihara dengan baik, maka rusaklah kehidupan manusia di dunia dan akhirat. Dengan kata lain, al-dharuriyyat adalah tujuan esensial dalam kehidupan manusia demi untuk menjaga kemaslahatan mereka. Tujuan hukum Islam dalam bentuk al-dharuriyyat ini mengharuskan pemeliharaan terhadap lima kebutuhan yang sangat esensial bagi manusia yang dikenal dengan al-dharuriyyah al-khams, yaitu pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta (Hasaballah: 296-297). Pengertian memelihara di sini setidaknya memiliki dua makna, yaitu:

Pertama, aspek yang menguatkan unsur-unsurnya dan mengokohkan landasannya yang disebut dengan *muru'ah min janib al-wujud*. Dalam hal pemeliharaan agama dapat dicontohkan dengan kewajiban beriman, mengucapkan dua kalimah syahadat, shalat, puasa, haji, dan sebagainya. Sedangkan dalam pemeliharaan diri dan akal seperti kewajiban mencari makanan, minuman, pakaian, tempat tinggal dan sebagainya. Dalam bidang pemeliharaan yang lain seperti aturan-aturan dalam bidang pernikahan, dan bermuamalah secara umum.

Kedua, aspek yang mengantisipasi agar kelima kebutuhan pokok tersebut tidak terganggu dan tetap terjaga dengan baik, yang disebut dengan *muru'ab min janib al-'adam*. Misalnya aturan-aturan yang telah ditetapkan dalam bidang jinayah seperti aturan tentang si pembunuh, si peminum khamar, pencuri, pezina, dan sebagainya yang dikenakan sanksi berat atas perbuatan mereka.

Dengan demikian, pada aspek pertama, pemeliharaan dilakukan dengan mengerjakan semua perintah yang ada kaitannya dengan lima hal mendasar dalam kehidupan manusia. Sedangkan pada aspek kedua ditekankan kepada menjauhi atau meninggalkan semua perbuatan yang dapat merusak dan mengganggu kelima hal tersebut.

Pemeliharaan dalam hal yang al-dharuriyat dapat diterangkan sebagai berikut:

a. Memelihara kemaslahatan agama

Agama sesuatu yang mesti dimiliki oleh setiap manusia agar kedudukannya lebih terangkat tinggi dibandingkan dengan makhluk lainnya. Agama Islam merupakan nikmat Allah SWT yang amat tinggi dan sempurna. Oleh karena itu agama harus dipelihara dari segala sesuatu yang dapat mengganggunya, baik dalam intern agama itu sendiri maupun dari ekternnya. Dalam betuk eksternya, agama mesti dipelihara dari segala sesuatu yang ingin menghancurkan dan melenyapkannya. Oleh karena itu kepada umat Islam dihalalkan melakukan jihad (bahkan diperintahkan) guna membela agama dari gangguan-gangguan luar, dan sebagaimana diketahui

dalam jihad (perang) pertarungan nyawa merupakan suatu keniscayaan yang wajib dihadapi. Tetapi demi pemeliharaan agama, mengorbankan nyawa atau melenyapkan nyawa orang lain sudah merupakan suatu perintah agama. Hal ini menunjukkan bahwa agama merupakan tingkat yang paling tinggi dari seluruh kebutuhan pokok yang mesti ada pada manusia.

b. Memelihara jiwa

Untuk tujuan ini ajaran Islam melarang melakukan pembunuhan, penganiayaan, dan tindakan-tindakan lain yang dapat mengancam eksistensi jiwa. Jika larangan ini dikerjakan, maka Islam memberikan sanksi yang tidak ringan, seperti qishas dalam pembunuhan dan penganiayaan, serta ancaman yang serius bagi mereka yang mencoba membunuh dirinya. Semua ini diatur dalam rangka memelihara eksistensi jiwa manusia selama hidup di dunia ini.

c. Memelihara akal

Akal adalah ciri khas yang dimiliki manusia yang membedakannya dengan binatang. Manusia hidup dengan akalnya, berpikir dengan akalnya, mencari jalan keluar dari permasalahannya dengan akalnya, dan berbagai fungsi akal lainnya. Ketika akal terganggu, maka tergangguilah perjalanan hidupnya sebagai manusia. Oleh karena itu Allah SWT mengharamkan minum khamar dan menghukum pelakunya dengan hukuman had. Di samping itu juga ada larangan untuk mengkhayal.

d. Memelihara Keturunan

Mempunyai keturunan merupakan salah satu tujuan perkawinan di samping tujuan-tujuan lainnya. Oleh sebab itulah diatur hubungan antara seorang laki-laki dan perempuan dalam bentuk perkawinan. Hal ini dimaksudkan agar mereka memperoleh anak cucu yang akan meneruskan garis keturunan mereka. Dengan lembaga perkawinan, Allah SWT mengakui garis keturunan tersebut, begitu juga dengan masyarakat. Akan tetapi ketika lembaga perkawinan tidak diindahkan, maka Allah SWT tidak akan mengakui garis keturunan tersebut, termasuk masyarakat. Akibatnya secara vertikal (Allah SWT) dan horizontal (sosial) tidak ada kehormatan yang dimiliki berkenaan dengan keturunan yang dihasilkan.

Dalam rangka inilah Allah SWT mensyariatkan seseorang untuk menikah dan sebaliknya mengharamkan perbuatan zina. Pentingnya garis keturunan yang jelas ini tidak hanya untuk kehidupan di dunia, tetapi juga untuk kehidupan akhirat nanti.

e. Memelihara harta

Harta merupakan sesuatu yang menunjang kehidupan manusia di atas dunia dan juga untuk meraih kebahagiaan di akhirat. Dengan harta orang dapat mendapatkan apa yang ia mau, dan dengan harta orang dapat menjalankan ibadah dengan baik dan sempurna. Oleh karena itu Islam mengakui hak milik pribadi, karena hak milik itu akan membahagiakan seseorang hidup di dunia.

Sebaliknya orang yang tidak mempunyai harta biasanya tidak akan mendapatkan apa yang ia mau dapatkan dengan mudah dan gampang. Hidupnya akan terasa sulit dan bahkan menyusahkan orang lain. Begitu juga ia tidak dapat menunaikan ibadah-ibadah yang berkaitan dengan ketersediaan harta, seperti zakat dan haji.

Itulah sebabnya harta menjadi penopang kehidupan yang sangat penting dan diakui oleh Allah SWT untuk dimiliki oleh manusia. Oleh karena itu Allah SWT memerintahkan kepada manusia untuk mencari harta dan melarang mengambil harta orang lain.

2. Al-Hajiyyah

Al-hajiyyah adalah suatu kebutuhan yang juga mesti dipunyai oleh manusia, dan keberadaannya akan membuat hidup manusia akan lebih mudah dan terhindar dari kesulitan. Orang yang tidak memperoleh atau mengedepankan kebutuhan al-hajiyyah ini pada dasarnya tidak akan membuat kehidupannya hancur dan berantakan, tetapi akan mendapatkan kesulitan, baik dalam menjalankan aktifitas keduniawian maupun aktifitas ukhrawinya. Itulah sebabnya dalam bidang agama misalnya, diperbolehkan mengambil keringanan yang diberikan oleh Allah SWT seperti mengqashar shalat bagi musafir, berbuka puasa bagi musafir dan orang sakit, mendirikan shalat dalam keadaan duduk apabila tidak sanggup berdiri, melihat calon istri/suami yang akan dinikahi, dan sebagainya.

3. Al-Tahsiniyyah

Al-Tahsiniyyat merupakan kebutuhan manusia untuk menyempurnakan sesuatu yang dilakukan dan membuatnya lebih indah dan penuh kewibawaan. Apabila hal ini tidak didapatkan oleh manusia sebenarnya tidak akan merusak tatanan hidupnya, dan juga tidak akan menyulitkan kehidupannya. Tetapi keberadaannya akan menghasilkan kesempurnaan dan nilai keindahan dan akhlak yang tinggi. Misalnya memakai harum-haruman ketika pergi menghadiri shalat berjamaah, mandi sebelum jumat, belajar di ruangan yang bagus dan memakai media yang modern, menikah dengan orang yang keturunannya terpuji, dan sebagainya.

C. Hubungan Masalah dengan Maqashid al-Syari'ah

Berbedanya tingkat masalah yang hendak dipelihara karena berbedanya masalah yang hendak diwujudkan pada setiap diri mukallaf sebagai objek hukum. Dalam hal ini kebutuhan dan kondisi setiap mukallaf berbeda satu sama lainnya. Sebagaimana diketahui bahwa dharuriyah adalah kebutuhan pokok yang mesti dipenuhi oleh setiap mukallaf berupa pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan dan kehormatan, dan harta. Ketika semua ini tidak terpenuhi maka akan hancurlah kehidupan. Adapun hajiyah adalah pemeliharaan lima hal di atas dalam hubungannya dengan menghilangkan kesulitan. Apabila kemaslahatan dalam bidang hajiyah ini tidak dipenuhi, maka mukallaf akan merasa sulit dalam melakukan pemeliharaan terhadap lima hal pokok tersebut. Misalnya dibolehkan mengqashar shalat dalam perjalanan adalah dalam rangka menghilangkan kesulitan

memelihara agama. Adapun tahsiniah adalah pemeliharaan kemaslahatan dalam hubungannya dengan penyempurnaan sesuatu yang bersifat tambahan dan keindahan. Ketika kemaslahatan tahsiniah ini tidak terpenuhi tidak akan mengakibatkan hancurnya kehidupan dan juga tidak akan membუahkan kesulitan dalam pemeliharaan lima hal pokok di atas. Misalnya berharum-haruman ke masjid merupakan sesuatu yang dianjurkan, tetapi tanpa berharum-haruman tidak akan mengganggu lima hal pokok dan tidak pula menyulitkan dalam pemeliharaannya.

Maslahah al-dharuriyah merupakan hal pokok yang mesti ada dan dimiliki oleh setiap orang. Ketika seseorang tidak beragama, maka di sisi Allah SWT hidupnya tidak berarti apa-apa, bahkan ia tidak akan mendapatkan kebahagiaan akhirat seperti yang dijanjikan oleh Allah SWT. Misalnya orang yang tidak shalat merupakan orang yang tidak memelihara agama, akibatnya ia tidak akan mendapatkan kebahagiaan di akhirat.

Ketika seseorang tidak memenuhi kemaslahatan jiwanya, maka ia akan merasa tidak bahagia hidup di dunia. Oleh karena itu ia harus berusaha untuk memelihara jiwanya dari gangguan apapun agar eksistensinya di dunia tetap ada. Berbagai aturan dalam pemeliharaan jiwa harus diamalkannya, seperti tidak boleh membunuh, tidak boleh menganiaya dan dianiaya, tidak boleh menyerah kepada nasib, harus berusaha mencari rezki, dan sebagainya.

Adapun ketika seseorang tidak memelihara akal, maka tentunya kehidupannya tidak semanis orang yang punya akal. Dalam hal ini adakalanya ia kehilangan akal sama sekali (gila), atau ada akal tetapi kurang memadai (bodoh), dan sebagainya. Dalam hidupnya orang yang seperti ini tidak akan

bahagia, atau tatanan kehidupannya rusak. Oleh karena itu dalam kaitannya dengan pemeliharaan akal ini Allah SWT melarang sesuatu yang dapat merusak akal, seperti minum khamar, dan memerintahkan mengisi akal dengan belajar dan mengasah otak.

Apabila keturunan dan kehormatan tidak dipelihara, maka seseorang juga akan mengalami huncurnya tatanan kehidupannya. Hubungan nasab sangat diperhatikan dalam Islam sehingga ada perintah untuk melakukan pernikahan dan melarang melakukan hubungan antara laki-laki dan perempuan tanpa ikatan pernikahan, karena semuanya bermuara kepada nasab dan keturunan yang diakui oleh syara'. Ketika keturunan jelas, maka akan ada hukum-hukum selanjutnya yang berhubungan dengan itu, seperti hubungan kewarisan, kekerabatan, dan sebagainya. Oleh karena itu pemeliharaan keturunan merupakan salah satu hal pokok yang mesti dipelihara oleh manusia.

Berkenaan dengan harta, sebagai salah satu kebutuhan pokok manusia, apabila tidak dimiliki maka manusia juga tidak akan eksis hidup di dunia ini. Banyak hal yang bias dilakukan dengan harta, dan banyak hal pula yang tidak bias dilakukan orang ketika ia tidak punya harta. Ketiadaan harta akan membuat tatanan kehidupan manusia akan rusak. Oleh karena itu Allah SWT memerintahkan mencari harta dan memeliharanya dengan baik, dan melarang melakukan pencurian sebagai salah satu bentuk pemeliharaan harta.

Dengan demikian kelima hal pokok tersebut (dharuriyah al-khamsah) menempati tingkat pertama yang mesti dimiliki dan dipelihara oleh manusia karena terkait dengan eksistensinya di dunia dan akhirat.

Pemeliharaan masalah al-hajiyah tidak menyebabkan hancurnya tatanan kehidupan manusia, hanya membuat kesulitan dalam rangka pemeliharaan lima hal pokok di atas. Untuk itu dalam berbagai hal ditetapkanlah kerinagan-keringanan. Misalnya dibenarkan mengucapkan kata yang menunjukkan kekafiran ketika dalam keadaan terpaksa atau sulit. Begitu juga dibolehkan berbuka dan qashar shalat bagi musafir. Dalam hal jual beli dibolehkan jual beli pesanan, sewa menyewa dan sebagainya. Dalam lembaga perkawinan dibolehkan melakukan perceraian jika perkawinan itu tidak dapat lagi dipertahankan dengan berbagai alasan. Dengan demikian meletakkannya pada urutan kedua cukup mempunyai alasan, yaitu menghilangkan kesulitan untuk terealisasinya pemeliharaan al-dharuriyah al-khamsah.

Pemeliharaan al-dharuriyah al-khamsah dalam bentuk tahsiniyah tidak berhubungan dengan hancurnya tatanan kehidupan, dan juga tidak akan menyulitkan pemeliharaan lima hal pokok, hanya saja sebagai penyempurna dalam rangka meningkatkan martabat diri dan akhlak yang mulia. Misalnya membersihkan badan, pakaian, dan tempat shalat; memakai mukena bagi wanita dan tutup kepala bagi laki-laki dalam shalat. Dalam hal pemeliharaan jiwa misalnya ditetapkan tatacara makan dan minum sebagai akibat dari realitas etika manusia. Dalam hal pemeliharaan akal misalnya menghindarkan diri dari menghayal dan mendengarkan sesuatu yang tidak berfaidah. Dalam hal pemeliharaan keturunan misalnya dengan melakukan peminangan sebelum akad nikah sebagai pelengkap proses pernikahan. Dalam hal pemeliharaan harta misalnya dianjurkan untuk melakukan pencatatan jual beli dan hutang piutang.

Apabila diperhatikan contoh-contoh dalam tahsiniyah ini, tidak terkait dengan terancamnya eksistensi lima hal pokok dan juga tidak membuahkan kesulitan dalam pemeliharannya.

Agama adalah dharuriyah pertama yang harus dipelihara, dan oleh karena itu setiap kondisi yang mengancam eksistensi agama harus ditolak dan diberantas. Misalnya ketika Khalifah Abu Bakar shiddiq memerangi dan membunuh orang-orang yang ingkar zakat adalah bukti bagaimana pemeliharaan agama mesti mendapat prioritas utama, walaupun untuk itu harus mengorbankan nyawa orang lain dan merelakan kematian demi menegakkan agama. Begitu juga ketika agama terancam eksistensinya oleh orang-orang yang ingin memerangi Islam, maka disyariatkanlah jihad, yang berarti boleh membunuh dan merelakan nyawa melayang demi tegaknya agama. Begitu juga Islam mensyariatkan untuk menghukum mati orang yang keluar dari Islam. Di satu sisi pemeliharaan jiwa perlu diperhatikan, akan tetapi ketika bertentangan dengan eksistensi agama, maka agama mesti mendapatkan prioritas utama

Pemeliharaan jiwa merupakan prioritas selanjutnya setelah agama. Tidak ada membenaran dari ketentuan Islam untuk mempermainkan jiwa orang lain dan juga jiwa sendiri. Allah SWT memiliki kekuasaan mutlak terhadap nyawa orang lain, tidak ada yang berhak melepaskannya dari diri seseorang kecuali Allah SWT. Ketika ada orang yang mendahului kekuasaan Allah dengan melenyapkan nyawa orang lain, tentu saja di samping menghilangkan eksistensi jiwa seseorang, juga sudah mendahului apa yang tidak pantas dilakukannya di hadapan Allah SWT. Oleh karena itu Allah SWT mengancam orang yang membunuh orang lain dengan sengaja dengan

hukuman berat dimasukkan ke dalam neraka jahannam dan dianggap sudah membunuh semua orang. Tidak hanya pembunuhan sengaja, pembunuhan yang dilakukan dengan tidak sengaja pun diancam dengan hukuman kifarat. Begitu juga dalam bentuk lain yang tidak mematikan, tetapi cukup membuat terancamnya eksistensi nyawa orang lain, Allah juga mensyariatkan qisas dalam hal itu. Itulah sebabnya dalam syariat Islam penganiayaan juga termasuk hal yang diqisas, yaitu dibalas sejalan atau setimpal dengan apa yang dilakukannya.

Masalah ashliyah merupakan masalah yang paling besar dari kemaslahatan-kemaslahatan lainnya yang diinginkan oleh Allah SWT sebagai legislator. Al-Syathibi mengatakan bahwa tujuan harus diperhatikan oleh manusia karena bersifat primer yang dipandang sebagai sesuatu yang imperativ dalam agama, kemaslahatan yang dikandungnya bersifat umum dan mutlak serta tidak dibatasi oleh situasi, kondisi, bentuk, dan zaman tertentu.

Pada sisi lain tujuan masalah asasiyah ini dapat dipolarisasi menjadi dua bagian; pertama dharuriyah ainiyah, yaitu sebuah kewajiban yang terdapat dengan sendirinya dalam setiap diri manusia. Misalnya setiap manusia dituntut untuk memelihara agama, hal ini merupakan tuntutan yang datang dari dirinya sendiri sebagai konsekwensi logis dari keyakinan dan amal. Demikian juga dengan tuntutan memelihara jiwa sebagai konsekwensi logis dari memelihara kehidupan. Kedua; dharuriyah kifa'iyah, yang merupakan penegakan kemaslahatan yang bersifat umum bagi semua makhluk. Dharuriyah kofa'iyah ini merupakan penyempurna dari dharuriyah ainiyah karena ainiyah tidak akan tegak tanpa didukung oleh kifa'iyah.

Adapun tujuan tab'iyah merupakan tujuan yang memberikan pelayanan, sebagai pengikut atau mengiringi tujuan asliyah, pendorong terealisasinya tujuan asliyah atau sebagai penghubung atau pelengkap tujuan asliyah. Dalam hal ini tujuan tab'iyah secara khusus merupakan tujuan yang mempertimbangkan atau memperhatikan kebahagiaan atau kesenangan manusia.

Maqashid al-'ammah merupakan sasaran yang ingin dicapai dalam pelebagaan hukum Islam, yaitu untuk memelihara atau menjaga kemaslahatan manusia baik di dunia maupun di akhirat. Di samping itu maqashid al-'ammah juga merupakan makna-makna dan hikmah-hikmah yang dipandang dalam seluruh aspek pelebagaan hukum Islam atau dalam sebagian besarnya, tidak bersifat spesifik terhadap aspek tertentu saja dari hukum Islam sehingga termasuk di dalamnya sifat-sifat dan tujuannya yang bersifat umum. Keumuman ini berlaku untuk keseluruhan hukum Islam termasuk seluruh bagian-bagian yang dikandung hukum Islam. Asumsi ini didasari kepada statemen umum pelebagaan hukum Islam adalah untuk kemaslahatan manusia. Atas asumsi ini maka tujuan primer pelebagaan hukum Islam yang terdiri dari pemeliharaan agama, nyawa, akal, keturunan, dan harta dapat dikategorikan sebagai tujuan umum yang harus diwujudkan dalam setiap bagian pelebagaan hukum Islam.

Kemudian dari tujuan khusus (maqashid al-khassah) merupakan tujuan yang berkaitan dengan sasaran, tujuan dan makna-makna yang bersifat khusus dalam bab-bab tertentu dari bab-bab kajian hukum Islam atau didasarkan kepada bagian-bagian tertentu dari bagian hukum islam. Hal ini dapat dilihat dalam tujuan ibadah secara keseluruhan, demikian juga

halnya dengan tujuan muamalat dan tujuan jinayat. Atau tujuan yang terdapat dalam satu bab di antara bab-bab kajian hukum islam, seperti tujuan yang berkaitan dengan bab thaharah secara keseluruhan. Sebagai contoh adalah dalam lapangan jinayat, tujuan dilembagakan hukuman bagi pelaku tindak kejahatan adalah untuk membuat jera para pelakunya, atau dilembagakannya thaharah adalah untuk terpeliharanya kebersihan.

Sedangkan tujuan *juz'i* (*maqashid al-juz'iyah*) merupakan tujuan yang berkaitan dengan persoalan tertentu saja tanpa menyentuh persoalan lain. Dikatakan demikian karena tujuan ini berbeda dengan tujuan yang pertama dan kedua yang bersifat menyeluruh, sementara bagian ini secara spesifik berkaitan dengan persoalan-persoalan tertentu atau dalil-dalil khusus yang ditarik dari tujuan pelembagaan hukum Islam itu sendiri sehingga bersifat *juz'i*.

Setidaknya dari penjelasan ketiga bentuk pembagian ini dapat dimengerti kenapa tujuan hukum Islam itu dapat diklasifikasikan kepada tiga bentuk, yaitu *maqashid al-'ammah*, *maqashid al-khassah*, dan *maqashid al-juz'iyah*.

Semua tujuan hukum yang ditetapkan harus bermuara kepada tujuan umum, yaitu mewujudkan kemaslahatan dan menolak kemudharatan. Walaupun secara khusus dan *juz'i* masing-masing *furu'-furu'* *fiqh* mempunyai tujuan untuk masing-masing bab dan kasus yang dibicarakan, akan tetapi semuanya mesti bermuara dan tidak boleh bertentangan dengan tujuan umum. Itulah sebabnya kenapa *maqashid al-'ammah* ini dikaji lebih dahulu untuk meluruskan dan sebagai kontrol dalam menetapkan tujuan khusus dan *juz'iyah*.

Pemeliharaan dalam masalah dahruriyah ini adalah sesuatu yang bersifat pokok (primer) yang mesti dimiliki oleh setiap manusia. Oleh karena itu untuk mengimplementasikan bentuk-bentuk pemeliharaan lima hal pokok tersebut harus tegas, apakah yang berkaitan dengan suatu perintah atau suatu larangan. Dalam hal ini dalam hal pemeliharaan agama, misalnya shalat, zakat, puasa, haji, jihad, dan sebagainya diwajibkan kepada semua muslim, dan sebaliknya bagi yang tidak mau melaksanakannya dianggap tidak memelihara agama dari sisi dharuriyah, untuk itu hukum yang ditetapkan bagi orang yang meninggalkannya tanpa alasan yang dibenarkan syara' adalah haram dan pelakunya diancam dengan dosa dan siksa di akhirat.

Begitu juga dalam masalah pemeliharaan jiwa, seseorang wajib memelihara jiwanya dari gangguan apapun. Oleh karena itu banyak hal yang diharamkan terkait dengan pemeliharaan jiwa ini, seperti tidak boleh bunuh diri, tidak boleh menjatuhkan diri ke dalam kebinasaan, tidak boleh membunuh orang lain, diharamkan menganiaya orang lain dan diri sendiri, dan sebagainya.

Terkait dengan pemeliharaan akal, Allah SWT mengharamkan tindakan yang dapat menghilangkan akal, seperti mabuk-mabukan dan sebagainya. Sebaliknya diwajibkan untuk melakukan tindakan yang berhubungan dengan pemeliharaan akal ini, seperti diwajibkan menuntut ilmu.

Adapun yang berhubungan dengan pemeliharaan keturunan, Allah SWT memerintahkan menikah, dan diwajibkan hukumnya bagi orang yang sudah mampu dan khawatir tidak mampu menahan diri dari melakukan perbuatan-perbuatan dosa, sebaliknya diharamkan bagi orang

tersebut meninggalkan perintah nikah atas dasar sudah mampu dan khawatir tidak menahan dirinya dari melakukan zina. Di samping itu setiap perbuatan yang mengarah ke perzinaan juga diharamkan, seperti berkhawatir. Semua ini harus diatur secara tegas karena berhubungan dengan pemeliharaan keturunan. Keharaman zina dan kewajiban orang menjauhi zina merupakan bagian hukum yang terkait erat dengan pemeliharaan keturunan ini.

Adapun tentang pemeliharaan harta, aturan umum untuk itu juga jelas, yaitu keharaman mendapatkan harta dengan cara yang batil, seperti haramnya mencuri, haramnya riba, haramnya menipu dalam transaksi ekonomi, haramnya perjudian, dan sebagainya. Sebaliknya diwajibkan mencari harta dengan cara yang halal.

Semua hukum yang berhubungan dengan hal-hal yang dharuriyah ini menghasilkan hukum wajib dan haram karena begitu pentingnya masalah dharuriyah ini diatur secara tegas.

Masalah al-hajiyah tidak berkenaan dengan rusak dan hacurnya dharuriyah al-khamsah, akan tetapi menghasilkan kesulitan bagi orang yang tidak mau memanfaatkannya. Untuk memanfaatkan hal ini Allah SWT menganjurkan agar kemudahan-kemudahan yang ditawarkan dalam memelihara lima hal pokok tersebut sedapat mungkin harus dipergunakan. Dalam hal ini al-hajiyah tidak hanya menghasilkan hukum sunat dan makruh, akan tetapi bisa saja wajib, hara, dan mubah. Misalnya dalam pemeliharaan agama, seperti shalat, Allah menganjurkan bagi musafir untuk mengqasar shalatnya agar terhindar dari kesulitan dalam pelaksanaannya. Demikian juga dibolehkan berbuka puasa bagi musafir agar terhindar dari kesulitan menjalankan puasa. Anjuran-anjuran Allah SWT di satu sisi dipandang oleh

ulama sebagai sesuatu yang mubah saja, akan tetapi ada yang memandangnya sebuah anjuran yang disunatkan, bahkan ada ulama yang memandangnya sebagai sesuatu yang wajib. Akibat meninggalkan anjuran-anjuran Allah ini akan berakibat kepada hukum makruh, atau bisa saja haram menurut versi ulama hanafiyah. Adapun dalam bentuk pemeliharaan akal, Allah SWT menganjurkan agar seseorang menjauhi perbuatan mengkhayal dan mendengarkan sesuatu yang tidak berfaedah. Hal ini berarti disunatkan menjauhinya daan dimakruhkan melakukannya. Berkenaan dengan pemeliharaan keturunan, disunatkan untuk melakukan khitbah terlebih dahulu terhadap pasangan yang akan dinikahi. Dan dalam peminangan ini disunatkan juga melihat seperlunya hal-hal yang membuat setiap pasangan merasa tertarik kepada pasangan yang lainnya. Adapun tentang pemeliharaan harta dibolehkan melakukan jual beli salam, sewa menyewa, pinjam meminjam, dan sebagainya, karena dengan melakukan semua ini akan menghindarkan seseorang merasa kesulitan dalam memperoleh harta.

Maslahah al-tahsiniyah ini pada umumnya hanya bersifat anjuran untuk melakukan dan anjuran untuk menjauhi. Dan bisan saja anjuran itu tidak dilaksanakan oleh seseorang, karena tidak terkait dengan kerusakan dan kesulitan dalam melakukan sesuatu perintah atau mengentikan suatu larangan. Misalnya dalam shalat disunatkan berpakaian yang rapi dan berharum-haruman ke mesjid, dan dimakruhkan pergi menghadiri shalat jumat tanpa mandi sebelumnya. Demikian juga disunatkan hadir lebih awal pada hari jumat di mesjid. Dalam hal puasa seperti disunatkan berbuka tepat pada waktunya dan makan sahur. Hal ini terkait dengan pemeliharaan agama. Adapun yang

berhubungan dengan pemeliharaan jiwa seperti dianjurkan makan-makanan yang baik dan bergizi, dan anjuran ini hanya bersifat mubah saja. Dalam hubungannya dengan pemeliharaan akal dianjurkan banyak membaca dan menambah ilmu pengetahuan yang sifatnya mubah, walaupun eksistensi menuntut ilmu itu hukumnya wajib, akan tetapi pernak-pernik yang ada pada proses menuntut ilmu itu pada umumnya menempati tempat mubah. Di sisi lain terkadang dimakruhkan melakukan sesuatu yang berpotensi mengganggu akal, seperti mendengar sesuatu yang tidak berguna, mengkhayal, dan sebagainya. Adapun berkenaan dengan pemeliharaan keturunan seperti dianjurkannya melaksanakan walimah yang hukumnya sunat walaupun dengan cara sederhana. Sedangkan dalam pemeliharaan harta seperti memberlakukan tradisi dalam transaksi jual beli, misalnya jual beli benda-benda furnitur dan benda-benda elektronik berat yang menurut kebiasaan diantarkan oleh si penjual ke tempat si pembeli dengan penambahan ongkos, atau tanpa penambahan ongkos karena sudah termasuk ke dalam harga barang. Semua ini hanya bersifat kebaikan yang dianjurkan dalam rangka membuat proses bermuamalah lebih mudah dan lancar. Ditinjau dari sisi hukum taklifi hukum yang ditempati untuk masalah ini bersifat mubah saja.

Filsafat hukum Islam itu merupakan kajian yang amat penting dalam rangka mewujudkan kemaslahatan pada setiap hukum yang ditetapkan oleh mujtahid. Seorang mujtahid yang tidak mengedepankan filsafat hukum Islam, yang dalam kajiannya secara umum berkenaan dengan tujuan penetapan hukum dalam bentuk *maqashid al-syari'ah*, tidak akan menemukan hukum yang benar-benar sesuai dengan tuntutan Allah SWT. Hal ini karena kajian filsafat hukum Islam tidak

digali dari keilmuan yang dibuat oleh manusia, akan tetapi digali dari ketentuan-ketentuan Allah dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi-Nya. Penelitian terhadap khitab Allah dan Rasul-Nya telah menghasilkan suatu kesimpulan apa sebenarnya yang diinginkan oleh Allah dan Rasul-Nya terhadap ketetapan hukum yang diputuskan, yaitu kemalahatan dan terjauh dari kemudaratatan. Pedoman inilah yang harus diikuti oleh mujtahid kontemporer dalam menetapkan hukum-hukum selanjutnya yang muncul. Besar dugaan, bahwa dengan mengikuti pedoman yang telah digariskan Allah dan Rasul-Nya maka hukum yang dilahirkan sesuai dengan apa yang dikehendaki oleh Allah SWT.

Teori filsafat Hukum Islam terpusat kepada penerapan maqashid al-syari'ah yang berpuncak pada prinsip menjaga kepentingan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta yang dikonversikan kepada salah satu tingkatan dharuriyah, hajiyah, dan tahsiniyah. Kemudian jika kepentingan umum dapat melayani salah satu dari kelima prinsip tersebut secara qath'i dan kulli maka penalaran logis yang didasarkan kepadanya adalah valid. Konsepsi tersebut senada dengan pandangan al-Ghazali yang menyatakan bahwa apabila pembicaraan kemaslahatan yang esensi dan substansinya dalam upaya pemeliharaan dan realisasi dri maqashid al-syari'ah, yaitu dalam rangka pemeliharaan kepentingan lima hal pokok, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, tidak perlu dikeragui dan harus dijadikan hujjah untuk kemudian dapat diikuti.

Intelektual hukum Islam sangat menyadari akan relativitas masalah. Suatu yang dipandang masalah oleh sebagian orang belum tentu dipandang masalah juga oleh yang lain. Untuk mengeliminasi relativitas tersebut

diperlukan beberapa kriteria dalam erifikasinya, salah satunya disebutkan bahwa kemaslahatan tersebut tidak bertentangan dengan maqashid al-syari'ah. Dalam melakukan ijtihad dengan menggunakan metode masalah harus dapat dipastikan bahwa kemaslahatan tersebut secara hakiki betul-betul sejalan atau tidak bertentangan dengan maqashid al-syari'ah. Metode masalah terikat pada konsepsi bahwa syariat dilembagakan untuk kepentingan manusia dan berfungsi memberikan manfaat dan mengeliminasi kemafsadatan. Sehingga dengan pengetahuan yang memadai tentang maqashid al-syari'ah mujtahid diharapkan mampu mempertimbangkan ijtihadnya dengan tidak keluar dari konteks maqashid al-syari'ah. Oleh karena itu al-Syathibi menyebutkan bahwa validitas masalah sangat ditentukan oleh; adanya kesesuaian antara masalah dengan maqashid al-syari'ah dan tidak terdapat kontradiksi dengan dasar dan prinsip hukum lainnya, esensi dan substansinya harus logis dan implemetasinya bertujuan mengeliminasi kesempitan dan kesulitan hidup manusia.

Hukum masalah juga merupakan perluasan lebih jauh dari nash, hanya saja nash-nya itu bukan individual spesifik, tetapi didasarkan kepada nash kolektik yaitu kumpulan dari beberapa nash, kemudian daripadanya disimpulkan prinsip-prinsip umum syari'ah yaitu kemaslahatan manusia. Legitimasinya sebagai hukum syar'i adalah karena adanya mula'amah/munasabah.

Dengan metode ini perkembangan yang terjadi yang terjadi dalam tataran sosiologis akan senantiasa dapat disikapi meskipun kasus tersebut tidak tertera ketentuan hukumnya secara eksplisit dalam teks-teks al-Qur'an secara individual dan kasus yang serupa juga tidak ditemukan sehingga

padanya tidak dapat diterapkan analogi (qiyas). Namun dengan hukum masalah perkembangan hukum dapat disikapi dengan merujuk pada ketentuan nash yang diambil dari kumpulan beberapa nash secara kolektif.

Dari pemaparan tentang korelasi antara maqashid al-syari'ah dengan metode masalah jelaslah bahwa dalam rangka pengembangan pemikiran hukum yang kasusnya tidak diatur secara eksplisit dalam nash, maka pemahaman terhadap masalah sebagai tujuan pensyariatan hukum Islam menjadi lebih urgen. Lebih dari itu adalah untuk mengetahui apakah terhadap suatu kasus hukum tersebut masih bisa diterapkan, jika situasi dan kondisi sosiologis komunitas Islam telah berubah. Untuk itu pengetahuan tentang maqashid al-syari'ah menjadi kunci keberhasilan sorang mujtahid dalam ijtihad-ijtihadnya.

Dari hal itu, tampaknya pengembangan hukum Islam dengan metode maqashid al-syari'ah akan banyak mengacu kepada persoalan-persoalan muamalah, karena bagaimanapun, dalam kaitannya dengan ibadah mahdhah seperti pengembangan kurang bisa diterapkan mengingat prinsip umum dari ibadah adalah terlarang selama tidak ada dalil yang menyuruhnya secara jelas. Akan tetapi dalam muamalah prinsip umumnya bertolak belakang dengan ibadah, di mana muamalah dibolehkan selama tidak ada dalil yang melarangnya. Oleh karena itu kajian maqashid al-syari'ah, yang merupakan bahagian terbesar dari filsafat hukum Islam, sangat membuka peluang dalam menyelesaikan berbagai kasus yang muncul dalam bidang muamalah yang aturannya dalam nash pada umumnya bersifat global.

TEORI *ILLAT* SEBAGAI SEBUAH LANDASAN BERPIKIR FILOSOFIS

A. Pengertian *Illat*

Pembicaraan tentang *illat* didasarkan kepada anggapan bahwa ketentuan-ketentuan Allah untuk mengatur perilaku manusia ada alasan logis dan *hikmah* yang ingin dicapainya. Allah tidak menurunkan ketentuan dan aturan tersebut secara sia-sia atau tanpa tujuan apa-apa. Secara umum tujuan tersebut adalah untuk kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Tetapi secara lebih khusus, setiap perintah dan larangan mempunyai alasan logis dan tujuan masing-masing. Sebagian daripadanya disebutkan langsung di dalam al-Qur'an atau hadis, sebagian lagi diisyaratkan saja dan adapula yang harus direnungkan dan dipikirkan terlebih dahulu. Jumhur ulama berpendapat bahwa alasan logis tersebut selalu ada, akan tetapi ada yang tidak terjangkau oleh akal manusia sampai saat ini, seperti alasan logis untuk berbagai ketentuan dalam bidang ibadah. Alasan logis inilah yang dinamakan *illat* (kausa efektif) atau *manath al-hukm* (poros hukum).

Untuk memahami apa yang menjadi pendorong dari suatu ketetapan hukum para ulama ushul fiqh berupaya meneliti nash al-Qur'an dan hadis dengan melihat hubungan antara suatu hukum dengan alasan yang mendasarinya. Upaya

ini pada akhirnya melahirkan suatu teori yang disebut *ta'lil al-ahkam*, yaitu proses peng*illat*an suatu hukum. Bertitik tolak dari kerangka perfikir ini maka ulama ushul fiqh mendeduksikan suatu pandangan dengan merumuskan bahwa setiap ketentuan hukum akan terkait dengan ada dan tidaknya *illat*. Pandangan ini semakin mempertegas posisi dan fungsi *illat* dalam hubungannya dengan pensyari'atan hukum. Oleh karena itu *illat* menjadi kata kunci yang menentukan dalam upaya memahami apa yang melatarbelakangi suatu ketetapan hukum tersebut.

Akan tetapi dalam prakteknya pemikiran *Illat* ini menimbulkan perdebatan di kalangan ulama ushul fiqh. Artinya ada sebagian ulama yang tidak menerima dan tidak membolehkan menta'lilkan (mengaitkan dengan *illat*) suatu ketentuan hukum, mereka terdiri dari segolongan ulama Asy'ariyah dan Zahiriyah.

Bagi golongan Asy'ariyah, sebagai ulama kalam, mereka memandang persoalan ini dari segi kesempurnaan Tuhan. Mereka menolak pendapat Mu'tazilah yang mengatakan bahwa segala ketentuan Tuhan itu punya maksud dan tujuan. Untuk ini golongan Mu'tazilah berpandangan bahwa Allah wajib merealisasikan maksud dan tujuan tersebut. Pandangan yang mewajibkan Tuhan untuk berbuat tersebut menurut golongan Asy'ariyah merupakan pandangan yang menghalangi atau membatasi perbuatan Tuhan. Hal ini sesuatu yang mengurangi bahkan meniadakan kemahesempurnaan Tuhan itu sendiri. Seandainya Tuhan baru bisa menjadi sempurna dengan melakukan perbuatan tersebut, maka kemahesempurnaan Tuhan tentu tergantung kepada sesuatu yang lain selain diri-Nya dan hal ini mustahil (Syalabi 1981:98-100).

Berdasarkan pandangan Asy'ariyah yang dikemukakan secara umum ini terlihat bahwa mereka menempatkan kemahasempurnaan Tuhan di atas segala-galanya. Jika ada suatu pandangan yang mengindikasikan hilang atau kurangnya kemahasempurnaan Tuhan, maka hal ini akan mereka tolak. Dalam pemahaman mereka Tuhan berbuat sekehendak hati-Nya tanpa dikaitkan dengan sesuatu pun. Apakah perbuatan Tuhan akan melahirkan suatu *bikmah* yang baik atau tidak, bagi mereka tidak menjadi persoalan. Yang jelas Tuhan berkuasa mutlak dan tidak dibatasi oleh apapun dan tujuan apapun.

Dalam kaitan dengan *illat*, sesuai dengan pemikiran ulama yang menjadikan *illat* sebagai suatu kajian mendasar dalam penetapan hukum, tentu saja hal ini tidak sesuai dengan metode pemikiran kalam Asy'ariyah. Penyebabnya adalah karena *illat* merupakan alasan-alasan yang menyebabkan lahirnya ketentuan Tuhan. Tentu saja ketentuan Tuhan terikat dengan *illat* tersebut. Pandangan yang seperti inilah yang tidak bisa diterima oleh golongan ini.

Walaupun demikian, alasan yang dikemukakan oleh golongan Asy'ariyah ini adalah dalam rangka menjawab argumentasi kaum Mu'tazilah yang selalu melihat suatu perbuatan Tuhan secara rasional, dan alasan rasional itulah menurut Mu'tazilah yang mengharuskan Tuhan berbuat. Namun di kalangan Asy'ariyah sendiri persoalan *illat* kelihatannya hanya ditolak ketika berbicara *masalah* teologi (ilmu kalam) dan dalam tataran konsep. Dalam prakteknya ulama ushul yang beraliran teologi Asy'ariyah tetap membicarakan persoalan *illat* ini dalam rangka melihat hubungan sebab akibat antara penetapan hukum dengan alasan logis yang mendasarinya. Al-Ghazali misalnya

membahas persoalan ini dalam karangan-karangannya tentang ushul fiqh. Walaupun dalam definisi yang dikemukakannya tentang *illat* tetap diwarnai oleh paham teologi Asy'ariyah, tapi yang jelas ia mengakui bahwa *illat* merupakan faktor yang menyebabkan ditetapkan hukum dengan syarat ada izin dari Allah. Jadi bukan *illat* semata-mata yang menyebabkan adanya hukum. Setidaknya tokoh al-Ghazali dalam hal ini telah dapat mewakili golongan ulama Asy'ariyah dalam memahami metode-metode penetapan hukum. Dengan demikian perbedaan konsep antara kaum Asy'ariyah dan Mu'tazilah sebenarnya tidak mempengaruhi praktek penggunaan *illat* di kalangan ulama. Hal ini dapat dibuktikan dalam rentangan sejarah perkembangan hukum Islam, persoalan *illat* ini tetap menjadi kajian dan pemikiran ulama, baik pada masa sahabat, tabi'in dan periode ulama mazhab sampai zaman kontemporer sekarang ini. Apa dan bagaimana *illat* itu sebenarnya akan dikemukakan di bawah ini, baik dari segi etimologi maupun terminologi.

Secara umum syari'at Islam mempunyai tujuan untuk mewujudkan kemaslahatan bagi manusia dalam kehidupan dunia dan akhirat, sehingga aturan-aturan yang ada dalam Islam selalu diarahkan untuk terbentuk dan tercapainya tujuan di atas. Sedangkan secara khusus dapat dikatakan bahwa segala perintah dan larangan mempunyai alasan-alasan logis dan tujuan masing-masing. Sebagian dari alasan tersebut dijelaskan oleh al-Quran dan hadis, sebagian lagi ada yang diisyaratkan dan sebagian ada pula yang harus dipikirkan dan direnungkan.

Illat sebagai salah satu kajian penting dalam hukum Islam telah dibicarakan sejak zaman ulama klasik dan selalu tetap dibicarakan sampai saat ini. Hanya saja pembicaraan

tentang *illat* sering membawa kontroversial dalam rangka menetapkan hukum Islam. Sebagai contoh yang dapat dikemukakan di sini adalah tentang kebolehan berbuka puasa bagi musafir. Para ahli hukum Islam telah mengkaji alasan dari kebolehan tersebut (*illat*). Ada kubu ulama yang tetap konsisten berpegang pada persyaratan *illat* yang telah dirumuskan oleh ulama klasik sehingga mereka menetapkan bahwa *illat* kebolehan berbuka puasa bagi musafir adalah karena perjalanan itu sendiri. Hal ini berakibat bolehnya seorang berbuka puasa walaupun ia menempuh perjalanan yang relatif dekat dan singkat. Sementara itu sebagian ahli tidak menitikberatkan kepada perjalanan itu, akan tetapi mereka melihat kepada ada tidaknya unsur masyaqqah (kesulitan) yang dialami dalam perjalanan. Kelihatannya kubu ini telah mengangkat hikmah hukum sebagai alasan dibolehkannya berbuka puasa.

Dari paparan di atas, ternyata mendalami permasalahan *illat* terkait langsung dengan kemaslahatan yang hendak diwujudkan, dan kemaslahatan itu sekaligus merupakan tujuan umum ditetapkannya hukum. Dalam kaitan inilah kajian masalik al-illat termasuk kajian penting dalam mengenal maqashid al-syari'ah.

Secara etimologi lafal *illat* berasal dari bahasa Arab yang berarti nama bagi sesuatu yang menyebabkan berubahnya keadaan sesuatu yang lain dengan keberadaannya (Ma'luf 1986:523; al-As'adi 1990:231). Misalnya penyakit itu dikatakan *illat*, karena dengan adanya penyakit tersebut tubuh manusia berubah dari sehat menjadi sakit. Oleh sebab itu apabila dikatakan *اعتل فلان* maka hal itu berarti keadaanya berubah dari sehat menjadi sakit (Sya'ban 1964:131).

Secara terminologi para ulama klasik telah memberikan rumusan hakikat atau esensi *illat* ini. Berdasarkan pelacakan terhadap definisi yang mereka keluarkan, ditemukan sejumlah pengertian atau hakikat *Illat* yang penyebutannya bermacam-macam.

Imam al-Ghazali misalnya, menyebutkan dengan *manath al-hukm* (sangkutan hukum). Dalam salah satu pernyataannya menyatakan bahwa yang disebut *illat* itu adalah: (al-Ghazali [tth]:230; al-Qarafi 1973:388; al-Hanbali 1980:147)

مناطق الحكم ای ما اضاف الشارع الحكم اليه وناط به

Illat itu merupakan pautan hukum di mana syari' menghubungkan hukum dengannya.

Pandangan ini senada dengan apa yang dikemukakan oleh kalangan pengikut Imam Malik (al-Baijani 1968:112) yang mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *illat* itu ialah مناطق الحكم الذى اضاف الشارع اليه (pautan atau sangkutan hukum dimana syari' menghubungkan ketetapan hukum tersebut dengannya).

Berbeda halnya dengan Al-Banani ([tth]:231; al-Razi 1980:189; al-Baidhawi [tth]:37) yang memahami *illat* itu sebagai المعروف ای العلامة والعمره للحكم (yang memberitahukan, artinya indikator adanya hukum). Untuk memperjelas pengertian ini dia mengemukakan contoh mabuk sebagai alasan pengharaman khamar. Menurutnya mabuk merupakan *illat* yang mengindikasikan, menandakan, petunjuk atau hal yang memberitahukan pengharaman khamar. Dengan kata lain, mabuk tidak secara otomatis melahirkan suatu ketetapan hukum haram untuk khamar.

Kemudian al-Ghazali ([tth]:399) sendiri di lain tempat juga menyebut *illat* itu -selain dari yang telah dikemukakan di atas dengan:

المؤثر الحكم يجعله تعالى لا بالذات والعلامة

Sifat yang berpengaruh terhadap hukum, bukan karena zatnya, melainkan atas perbuatan syari', dan juga sebagai indikasi adanya hukum.

Menurutnya, *illat* bukanlah sesuatu yang berwenang untuk menciptakan atau mengadakan suatu hukum, tapi mempengaruhi dan pertanda terhadap hukum yang ditetapkan. Pengaruh *illat* terhadap hukum dalam pandangannya bukanlah dengan sendirinya, melainkan harus karena izin dari Allah SWT. Maksudnya, Allah-lah yang menjadikan *illat* itu berpengaruh terhadap hukum. Misalnya menyentuh kemaluan yang menyebabkan batalnya wuduk. Dalam hal ini batalnya wuduk pada hakikatnya merupakan kehendak Allah, bukan semata-mata karena perbuatan menyentuh kemaluan itu sendiri (al-Kahlani:67-68). Begitu juga halnya dengan wajibnya hukum potong tangan bagi pencuri laki-laki dan perempuan disebabkan perbuatan mencuri yang dilakukan. Akan tetapi hukum potong tangan tersebut pada hakikatnya merupakan kehendak Allah, bukan semata-mata karena perbuatan mencuri itu sendiri.

Mengamati jalan pikir al-Ghazali ini, kelihatannya ia terobsesi dengan aliran teologi yang dianutnya (Asy'ariyyah) yang sangat menonjolkan kehendak mutlak Tuhan di atas segala-galanya. Walaupun secara rasional dapat diukur bahwa dengan adanya sebab akan melahirkan suatu akibat (*sunnatullah*), akan tetapi dalam pandangan kalam Asy'ariyah

(yang dianut al-Ghazali) sebab itu tidak secara otomatis melahirkan akibat. Untuk melahirkan suatu akibat, maka izin Allah-lah yang mempunyai peranan, termasuk dalam hal ini pembicaraan tentang hukum.

Tentunya pandangan al-Ghazali ini akan sangat bertolak belakang dengan pendapat kaum rasional Islam (Mu'tazilah) yang lebih berpegang kepada kaidah *sunnatullah* (hukum alam). Artinya, bagi kaum Mu'tazilah hukum itu ditetapkan berdasarkan *illat* yang menyebabkan adanya hukum tersebut (al-Mu'tazili 1983:190). Oleh karena itu hukum tidak tergantung kepada syari' (pembuat hukum), tetapi kepada *illat*-nya. Ada *illat* berarti ada hukum dan ketiadaan *illat* menyebabkan hukum pun tiada.

Selanjutnya Mustafa Syalabi (1981:117) sebagaimana Ibn Hajib dan al-Amidi (1981:285) mendefenisikan *illat* dengan;

الباعث والداعي لشرع الحكم

"Motif dan sesuatu yang menuntut adanya pensyari'atan hukum".

Senada dengan ini, Abu Yahya Zakaria al-Anshari menegaskan bahwa *illat* ialah:

المعرف وقيل المؤثر أو الباعث للمكلف ورافعة أو دافعة للحكم

"Sesuatu yang memberitahukan (pengenal), memberi pengaruh, motif, hal yang menggerakkan serta memunculkan hukum bagi mukallaf".

Kemudian, selain dari yang disebutkan di atas, ada lagi penyebutan lain terhadap *illat* ini. Muhammad al-Jarjani ([tth]:154) misalnya dalam *Kitab al-Ta'rifat* menyebutkan bahwa *illat* itu adalah:

عبارة عما يجب الحكم

"Sesuatu yang mengharuskan (memastikan) adanya ketetapan hukum".

Di samping itu, Shidik Hasan Khan dalam bukunya *Mukhtasbar Hushul al-Ma'mul min 'Ilm al-Ushul* menyebutkan bahwa memang terdapat sejumlah sebutan *illat* ini. Di antara nama atau sebutan itu ialah *al-sabab* (sebab), *al-imarah* (petunjuk, tanda), *al-da'i* (tuntutan, penyeru), *al-mustadi'iy* (yang menghendaki), *al-ba'its* (motif, pendorong), *al-hamil* (sesuatu yang dapat dipahami sesuai dengan asalnya), *al-manath* (pautan, sangkutan), *al-dalil* (yang menjadi petunjuk), *al-muqtadi* (yang menentukan), *al-mujib* (yang mengharuskan, memastikan) dan *al-mu'atstsir* (yang mempengaruhi) (Bahadur 1982:106-108).

Dari sejumlah pengertian yang telah dikemukakan di atas, ternyata penyebutan *illat* berbeda-beda di kalangan ulama. Kesemua sebutan ini secara substansial mengacu kepada satu kesamaan pandangan, bahwa tidak ada suatu ketetapan hukum yang tidak didasari oleh *illat*. Artinya, suatu ketetapan hukum yang disyari'atkan pasti ada yang mendorong, mempengaruhi, menggerakkan dan memunculkannya, yakni *illat*. Sebab jika tidak demikian tentu hukum tidak perlu disyari'atkan.

Pengertian-pengertian yang telah dikemukakan di atas merupakan kerangka dasar yang amat penting dalam melahirkan teori *illat*. Hanya saja pengertian yang telah dirumuskan ini belum menggambarkan sosok *illat* secara tegas dan jelas. Sifatnya baru memberikan kerangka dasar pemikiran. Akan tetapi dasar pemikiran ini mempunyai nilai

yang amat penting dalam pengembangan teod *illat* pada masa berikutnya.

Muhammad Abu Zahrah (1958:237), sebagai tokoh ushul kontemporer telah memberikan batasan yang jelas dan tegas mengenai *illat* ini. Menurutnya yang dimaksud dengan *illat* ialah:

الوصف الظاهر المنضبط المناسب للحكم

"Suatu sifat atau keadaan yang jelas dan dapat diukur serta terdapat keserasiannya dengan pensyari'atan hukum syara'."

Untuk memperjelas pengertian ini Abu Zahrah mengemukakan contoh tentang pengharaman khamar dengan *illat* memabukkan (*iskar*). *Illat* memabukkan adalah suatu sifat yang jelas, dapat diukur dan dapat dibuktikan secara kongkret dan memang pantas atau serasi sebagai alasan pensyari'atan hukum.

Sementara itu Zakiy al-Din Sya'ban (1964:131-132) memberikan pengertian *illat* dengan berpijak kepada tiga unsur pokok. Pertama, *illat* adalah alasan logis yang pantas dan sejalan dengan pensyari'atan hukum (المعنى المناسب لتشريع الحكم), Menurut Sya'ban hal ini dapat dibuktikan dalam kenyataan hukum seperti *masyaqqah* (kesulitan) dalam perjalanan. Dalam hal ini *masyaqqah* (kesulitan) yang dialami musafir yang membolehkan mereka berbuka pada bulan Ramadhan merupakan sesuatu yang sesuai dan cocok dengan hukum yang ditetapkan. Kedua, hukum yang ditetapkan berdasarkan *illat* itu dapat melahirkan kemaslahatan (الثمرة او المصلحة التي تترتب على تشريع الحكم). Misalnya kebolehan berbuka bagi musafir dalam perjalanan bertujuan untuk kemaslahatan dan menghindarkan kemudharatan/kesulitan.

Ketiga, *illat* itu adalah suatu sifat yang jelas dan dapat diukur serta terdapatnya relevansi/persesuaian antara *illat* dengan hukum yang ditetapkan, sehingga sifat itu dapat menimbulkan dugaan kuat bahwa dialah yang menjadi alasan dari pensyari'atan hukum. Dalam hal ini *safar* merupakan *mazhinnah* (sesuatu yang menimbulkan dugaan kuat) terjadinya *masyaqqah* (kesulitan). Dengan adanya *masyaqqah* itu berlakulah keringanan-keringanan untuk berbuka bagi musafir pada bulan Ramadhan (الوصف الظاهر المنضبط الذى) (يشتمل على المعنى المناسب للحكم).

Zakiy al-Din Sya'ban, pada dua unsur pertama yang dikemukakannya kelihatan menyamakan antara *illat* dengan *hikmah* yang hendak diwujudkan dengan adanya *illat*. Akan tetapi pada pernyataannya yang terakhir memperjelas pengertian *illat* itu sebagai suatu sifat yang jelas dan dapat diukur untuk menghasilkan suatu *hikmah* yang hendak dicapai dengan penetapan hukum tersebut.

Abd al-Wahab Khalaf (1972:49) dalam kitab *Mashadir al-Tasyri' al-Islamiy fi ma la Nashsha fih*, mempertegas pengertian *illat* ini dengan mengaitkannya dengan hukum. Menurut *illat* hukum itu adalah:

الامر الظاهر الذى ربط الشارع الحكم وبناءه عليه لان من

شأن ربطه به وبناءه عليه تحقيق حكمة الحكم

“Sifat yang jelas (*al-zhahir*) yang dijadikan oleh *syari'* sebagai tambatan (*rabth*) pensyariaatan hukum yang ditunjanya untuk merealisasikan *hikmah* yang terkandung di dalam hukum yang disyariatkan itu”.

Batasan *illat* yang diberikan oleh Khalaf ini menggambarkan dengan jelas perbedaan antara *illat* hukum di satu pihak dengan *bikmah* hukum di pihak lain. Dengan kata lain dapat dinyatakan bahwa jika suatu ketetapan hukum dilihat dari segi apa yang menjadi dasar/alasan yang melatarbelakanginya, maka hal ini disebut *illat*, akan tetapi jika dilihat dari segi apa yang hendak dicapai dan dikandung dari pensyari'atan hukum, maka hal ini dinamakan *bikmah*. Artinya, *illat* berfungsi sebagai sesuatu yang menjadi alasan logis dari pensyari'atan hukum, sedang *bikmah* adalah sesuatu yang hendak diwujudkan dengan hukum tersebut.

Dalam hubungan ini Muhammad Khudari Beik juga melihat adanya dua dimensi dalam pensyariatan hukum. Jika dilihat dari tujuannya yang bermuara kepada kemaslahatan dan menghindarkan kemudaratan/kesusahan, maka hal ini dinamakan *bikmah*. Sedangkan jika yang dimaksudkan itu merupakan usaha untuk mengetahui hukum dan hal yang mendorong ditetapkannya hukum itu, maka ia harus jelas, dan inilah yang disebut *illat* (Beik 1988:298).

Mengamati pengertian-pengertian *illat* yang dikemukakan oleh beberapa pakar ushul kontemporer di atas, nampaknya mengandung maksud yang sama, meskipun secara redaksional berbeda-beda. Artinya *illat* itu merupakan sesuatu yang menjadi alasan pensyari'atan hukum, harus jelas serta mempunyai hubungan yang serasi dengan hukum yang disyari'atkan itu.

Satu hal yang tidak terlepas ketika berbicara persoalan *illat* ini yaitu apa yang disebut *al-sabab*. Ulama ushul membedakan antara keduanya. *Illat* merupakan sesuatu sifat yang jelas dan dapat dinalar oleh akal sehat. Menurut Abd al-Wahhab Khalaf, apabila ia tidak dapat dipikirkan oleh akal

dinamakan dengan *al-sabab* (sebab) (Khalaf 1972:50). Contohnya, menyaksikan ru'yah (bulan) sebagai penyalangian wajibnya puasa bulan Ramadhan. Contoh lain seperti tergelincirnya matahari sebagai penyalangian masuknya waktu zhuhur. Baik menyaksikan bulan maupun tergelincirnya matahari merupakan dua kondisi yang tidak dapat dipikirkan sebagai alasan wajibnya sesuatu. Hal-hal seperti inilah yang dikategorikan sebagai *al-sabab* dalam pandangan ulama ushul fiqh.

Berdasarkan pengertian-pengertian yang dikemukakan oleh ulama-ulama klasik dan kontemporer di atas, dapat dipahami bahwa *illat* itu merupakan faktor pendorong, pengenalan yang mempengaruhi atau sesuatu yang menjadi pautan hukum. Lebih lanjut *illat* adalah sifat yang dapat dipahami dengan jelas, akurat, dapat diukur serta dapat diketahui hubungannya dengan hukum yang ditetapkan.

Satu hal lagi yang perlu ditegaskan adalah perbedaan antara *illat* dan *al-sabab*. Dalam hubungan ini jika sesuatu yang menjadi tambatan/alasan hukum itu dapat dinalar oleh akal secara jelas sifat dan keberadaannya serta hubungannya dengan hukum yang ditetapkan, maka di namakan *illat*. Akan tetapi jika tidak bisa dinalar dan dipahami secara rasional, maka dinamakan *al-sabab*, sehingga dalam hubungan ini timbul ungkapan bahwa setiap *illat* itu adalah *al-sabab* dan tidak berarti setiap *al-sabab* itu adalah *illat* (Khalaf 1972:298). Dengan kata lain, setiap ketentuan hukum mempunyai alasan yang melatarbelakanginya, hanya saja ada yang diketahui alasannya secara rasional dan ada yang tidak diketahui. Ketentuan-ketentuan dalam bidang muamalah secara umum dapat diketahui alasan pensyariaan hukumnya, seperti dalam *masalah syuf'ah* (hak bertetangga). Apabila seseorang ingin

menjual sebidang tanahnya kepada orang lain, maka yang lebih berhak membelinya adalah tetangga terdekat dengannya karena dikhawatirkan akan terjadi *masalah* jika dijual kepada orang lain. Sementara itu untuk bidang ibadah kebanyakan *illat*nya tidak diketahui, seperti alasan mencium hajar aswad ketika melaksanakan ibadah haji. Dengan kata lain alasan pelaksanaannya bersifat *taabbudi* (diikuti saja bagaimana adanya tanpa memikirkan apa yang mendasarinya). Dalam kaitan ini Ahmad Hasan, salah seorang pakar ushul kontemporer, mengatakan bahwa pengertian *illat* yang dirumuskan dalam pemikiran ushul klasik menimbulkan banyak kritik karena tidak *jami' mani'* (Hasan 1986:175-176) (mencerminkan sosok *illat* dari semua dimensinya), walaupun sebenarnya kalau didalami dan dihayati secara seksama, maka apa yang telah mereka kemukakan berikut dengan prakteknya tidak jauh berbeda secara esensial dengan apa yang dikemukakan oleh ulama ushul kontemporer. Hanya saja ulama ushul kontemporer terkesan ingin lebih menjabarkan dan mengkongkretkan definisi *illat* secara detail agar mudah dipahami oleh pengkaji-pengkaji ushul fiqh berikutnya. Untuk lebih memahami dan mengkongkretkan pemahaman tentang *illat* ini, maka berikut akan dikemukakan macam-macam *illat* itu.

B. Macam- macam *Illat*

Di dalam sejumlah buku ushul fiqh para ulama ushul membagi atau mengklasifikasikan *illat* kepada beberapa macam, baik dilihat dari segi cara mendapatkannya, bisa atau tidaknya diterapkan kepada kasus hukum lainnya dan dari segi kegunaan dan kedudukannya dalam pensyari'atan hukum.

1. *Illat* dari Segi Cara Mendapatkannya

Al-Ghazali ([tth]:288-306) dalam Kitab *al-Mustashfa* menyebutkan bahwa dilihat dari segi cara mendapatkannya maka *illat* dibedakan kepada dua macam, yaitu *illat* yang didasarkan kepada dalil naqli (*illat naqliyyah*) dan *illat* yang didasarkan kepada dalil akal (*istinbath*).

Dalam hubungan ini al-Subki (1984:60) juga membagi *illat* kepada dua macam, yaitu مناسب يعتبره الشارع وعدم اعتباره (*illat* yang ditunjukkan langsung oleh syari' (pembuat hukum) dalam nash dan ada pula yang tidak ditunjukkan sama sekalil. Di tempat lain pengarang kitab *Matan Jam'u al-Jawami'* mengistilahkannya dengan *illat manshushah* dan *mustanbathah* (al-Subki 1984:245-253). *Illat manshushah* adalah *illat* yang dipandang *qath'i* oleh ulama ushul.

Illat naqli, munasib ya'tabiruh al-syari' atau *manshushat* adalah merupakan *illat* yang disebutkan secara langsung oleh nash, baik secara *sharih* (jelas) maupun dengan isyarat atau tanda saja. Secara *sharih* dapat dicontohkan dengan menggunakan lafal-lafal من اجل, لاجل (demi untuk, karena untuk) dan كى (agar, supaya). Contoh yang sering dikemukakan oleh ulama ushul ialah seperti terdapat dalam surat al-Maidah ayat 32 sebagai berikut:

من اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل انه من قتل نفسا

بغير نفس او فساد فى الارض فكانما قتل الناس جميعا

ومن احيائها فكانما احيا الناس جميعا. (المائدة: 32)

Disebabkan oleh hal itu kami fardukan kepada Bani Israil bahwa siapa yang membunuh bukan karena orang itu (membunuh) orang lain, atau bukan karena membuat kerusakan di muka bumi maka seakan-akan dia telah membunuh manusia seluruhnya. (Al- Maidah: 32)

Ayat ini menjelaskan bahwa Allah SWT telah menetapkan suatu hukum bagi Bani Israil di mana orang yang melakukan pembunuhan terhadap seorang manusia padahal orang tersebut tidak membunuh dan tidak pula berbuat kerusakan di bumi ini, maka Allah SWT memandang si pembunuh tersebut sama halnya dengan melakukan pembunuhan terhadap semua manusia. Begitu pula sebaliknya bila ia memelihara kehidupan manusia, maka ia telah memelihara kehidupan manusia seluruhnya.

Dalam ayat yang disebutkan ini terdapat kata **من اجل** (disebabkan oleh, oleh karena) yang dijadikan sebagai *illat*. Secara lafziah dapat dipahami dengan jelas bahwa **من اجل** merupakan dasar penetapan hukum dalam ayat tersebut.

Begitu juga halnya dengan lafaz **کی** seperti yang terdapat dalam surat al- Hasyr ayat 7:

کلا یکون دولة بین الاغنیاء منکم (الحشر: 7)

Supaya harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu. (QS. Al-Hasyr: 59)

Lafal **کی** yang terdapat dalam ayat di atas merupakan *illat* keharusan membagi harta rampasan perang kepada lima golongan. Penetapan hukum seperti

itu adalah untuk menghindarkan terjadinya monopoli dari sekelompok orang-orang kaya saja. Dalam menetapkan hukum dalam pembagian harta rampasan perang tersebut Allah SWT menggunakan lafal *كى* (supaya). Pemahaman *illat* seperti dua contoh yang disebutkan ini di kalangan ulama ushul dikenal dengan *illat sharib* (jelas) atau *qath'i* (al-Bajiqani 1968:116).

Adapun *illat* yang tidak tegas (*ghair al-sharib*) dapat diketahui melalui isyarat dan tanda yang menunjukkan sifat yang berhubungan dengan ketentuan hukum, sehingga kuat dugaan bahwa sifat tersebutlah yang merupakan *illat*. Dasar pemikirannya adalah, kalau sifat tersebut bukan untuk *illat* tentu ia tidak disebutkan secara beriringan dengan hukum. Misalnya larangan melakukan jual beli ketika azan pada hari Jum'at. Larangan ini disebutkan Allah SWT dalam surat al-Jumu'ah ayat 9:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ

فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ (الجمعة: 9)

Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu dipanggil untuk melaksanakan shalat pada hari Jumat, maka bersegeralah untuk mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli...(QS. al-Jumu'ah: 9)

Larangan jual beli dalam ayat ini dapat dipahami dalam ungkapan *وَذَرُوا الْبَيْعَ* (tinggalkanlah jual beli) yang sebelumnya didahului oleh ungkapan *نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ* (apabila kamu diseru untuk mengerjakan shalat pada hari Jum'at), di mana keduanya disebutkan secara

beriringan dalam nash. Penyebutan larangan (perintah meninggalkan) jual beli beriringan dengan tuntutan untuk mengerjakan shalat Jum'at memberi isyarat atau tanda bahwa shalat Jumat itulah yang menjadi sifat (*illat*) larangan tersebut. Sebab jika tidak demikian tentu tidak disebutkan secara beriringan. Artinya, jika tidak karena adanya seruan untuk menunaikan shalat Jum'at tentu jual beli tidak dilarang.

Dalam contoh ini walaupun substansi *illat*nya juga berasal dari nash, akan tetapi penetapan *illat*-nya tidak secara tegas dinyatakan oleh Allah SWT (*ghair al-sharib*), sehingga penetapan *illat* seperti itu -- walaupun *manshub* -- juga terkesan *zhanni* (dugaan) karena membutuhkan kepiawaian seorang mujtahid dalam mencari isyarat dan tanda yang ada pada nash tersebut.

Adapun *illat mustanbath* adalah penetapan *illat* berdasarkan ketajaman penalaran seseorang mujtahid dalam menentukan apa yang menjadi alasan suatu penetapan hukum syara' karena nash tidak menyebutkan atau tidak memberi isyarat tentang alasan yang melatarbelakangi ketetapan hukum tersebut.

Dalam satu riwayat diceritakan bahwa ada seorang laki-laki telah menyetyubi istrinya pada siang hari bulan Ramadhan. Peristiwa ini dilaporkan kepada Nabi dan beliau menetapkan hukuman kafarat bagi orang tersebut dengan memerdekakan budak dan jika tidak sanggup maka puasa dua bulan berturut-turut. Seandainya masih tidak sanggup diwajibkan memberi makan enam puluh orang miskin (al-Naisaburi [tth]:450).

Dalam kasus ini tidak tampak dengan jelas apa yang menjadi *illat*-nya. Oleh karena itu diperlukan *istinbath* dengan jalan berijtihad untuk mencari apa kira-kira yang pantas untuk menjadi *illat*-nya (Khin [tth]:484). Menyetubuhi istri pada dasarnya tidak dilarang, akan tetapi setelah diteliti *illat* penetapannya (kafarat) adalah karena menyetubuhi istri di siang hari bulan Ramadhan. Sebab jika tidak demikian tentu tidak ada hukum kafarat (Wafa` 1984:6). Terdapat perbedaan pendapat ulama dalam menetapkan *illat* dalam kasus ini, dan tentunya juga berakibat berbedanya hukum fiqh yang mereka hasilkan.

Dari sekelumit contoh yang telah dikemukakan di atas, secara sepintas telah dijelaskan pembagian *illat* dilihat dari segi cara mendapatkannya ada dua bentuk, yaitu secara *manshushab* (berdasarkan nash) dan *mustanbathab* (penalaran yang mendalam). Untuk lebih jelasnya hal ini akan dikemukakan ketika membahas *masalik al-illat* (metode-metode penemuan *illat*).

2. *Illat* dari Segi Bisa atau tidaknya Diterapkan kepada Kasus Hukum Lainnya

Dari segi ini ulama ushul membagi *illat* itu kepada dua bentuk, yaitu *illat muta'addiyah* dan *illat qashirah* (Zuhaili 1986:657; al-Maqdisi 1326:217).

Illat muta'addiyah adalah *illat* yang ditemukan dalam suatu kasus dalam nash dan dapat direntangkan kepada kasus hukum lainnya. Hal ini dimungkinkan karena bisa saja *illat* dalam hukum *asal* itu terdapat juga *furu'* (kasus lain). Kalau *illat* itu hanya terdapat pada hukum *asal* dan tidak terdapat pada *furu'* maka

bagaimana mungkin ketentuan hukum keduanya dapat disamakan. Sebagai contoh dapat dikemukakan di sini dengan mengatakan bahwa *Illat* pengharaman khamar itu karena ia berasal dari perasan anggur. Tentu saja *illat* ini tidak terdapat pada selain itu. Berbeda halnya dengan mengatakan bahwa *illat*-nya adalah memabukkan karena sifat memabukkan juga terdapat pada benda-benda lain, seperti pada perasan tebu, narkotika dan sejenisnya. Konsekuensi dari adanya sifat yang sama ini (memabukkan) akan berakibat pada kesamaan hukum keduanya (*asal* dan *furu'*). Dengan kata lain, Amir Syarifuddin mengistilahkannya dengan hukum *asal* itu harus mempunyai daya rentang (Syarifuddin 1997:176), maksudnya dapat direntangkan untuk diterapkan pada kasus lain.

Adapun *illat qashirah* adalah *illat* yang terbatas pada suatu kasus tertentu dan tidak dapat direntangkan pada kasus lain, baik *illat* itu *manshubah* atau *mustanbathah* (Zuhaili 1986:657). Contohnya apabila seseorang mengatakan/menetapkan bahwa *illat* keharaman riba pada gandum adalah karena dia gandum atau *illat* diharamkannya khamar adalah karena khamar itu sendiri (al-Subki 1984:241). Dalam teori *qiyas* harus terdapat kesamaan sifat antara kasus *asal* dan *furu'*, sedangkan gandum dan khamar tidak terdapat pada benda-benda lain. Dengan kata lain kedua sifat tersebut (gandum dan khamar) hanya terbatas (*qashirah*) untuk keduanya. Oleh karena itu harus dicari sifat yang lebih umum sehingga ia bisa direntangkan kepada kasus lain. Dalam hal ini seperti mengatakan bahwa *illat* keharaman riba pada gandum adalah karena ia makanan

pokok dan *illat* keharaman khamar karena ia memabukkan (*iskar*). Dengan sifat seperti ini maka ia dapat direntangkan kepada kasus lain yang tidak disebutkan oleh nash. Contoh lain misalnya kebolehan bagi musafir untuk berbuka pada bulan Ramadhan disebabkan oleh *safar* itu sendiri. Dalam hal ini *safar* adalah sifat (*illat*) *qashirah* yang ditetapkan oleh nash dan tidak dapat direntangkan kepada kasus lain, seperti merentangkannya kepada orang yang merasa kesulitan dalam melaksanakan puasa. Dengan demikian penetapan hukum bolehnya berbuka bagi musafir bukan dengan jalan *qiyas* tapi dengan nash itu sendiri. Seperti itu juga kondisinya dengan hal-hal yang berkenaan dengan ibadah karena pada dasarnya hal-hal yang ta'abbudi itu tidak memberikan peluang untuk melakukan *qiyas* (*illatnya qashirah*).

Ulama ushul fiqh sepakat menyatakan bahwa *illat muta'addiyah* dapat dijadikan sebagai alasan dalam menetapkan hukum untuk kasus lain yang tidak terdapat ketentuannya di dalam nash. Sedangkan tentang *illat qashirah* diperselisihkan oleh para ulama. Menurut jumhur (Malikiyah, Syafi'iyah dan Hanabilah), *illat* seperti itu pun dapat dijadikan sifat dalam menetapkan hukum lain tetapi bukan melalui jalan *qiyas*, seperti kebolehan berbuka bagi musafir karena *safar* itu sendiri sebagaimana telah disinggung di atas. Ulama-ulama Syafi'iyah juga memberikan argumen bahwa kegunaan *illat* tidak semata ditemukan dalam daya rentangnya (*muta'addiyah*). Jadi tidak ada penolakan mendasar kepada kemungkinan *illat* dibatasi kepada kasus *asal*. Namun demikian para ulama sepakat bahwa alasan-alasan yang

dikemukakan secara tertulis harus diterima tanpa harus mempertimbangkan apakah memang dapat diterapkan untuk kasus-kasus yang lain atau tidak (Kamali 1996:271; al-Zuhaili 1986:657; al-Khadar [tth]:367).

Sementara ulama Hanafiyah mengatakan, kalau *illat* itu ditetapkan berdasarkan ijtihad dan *istinbath*, maka ia tidak dijadikan sifat dalam menentukan hukum, karena ia hanya terdapat pada kasus *asal* (nash itu saja) (al-Zuhaili 1986:656; al-Khadar [tth]:367; Syarifuddin 1997:177).

Menurut pendapat penulis, terjadinya perbedaan ulama ushul ini adalah karena latar belakang mereka yang berbeda dalam mempergunakan *qiyas*. Ulama ushul Hanafiyah umpamanya lebih dominan mempergunakan *qiyas* dalam menetapkan suatu hukum, sehingga bagi mereka suatu nash itu dilihat dan difokuskan kepada yang bisa direntangkan untuk kasus hukum lainnya. Sebab apa gunanya memusatkan perhatian pada *illat qashirah* sementara ia tidak dapat menjawab kasus-kasus lain yang tidak ada nashnya. Sementara ulama jumhur melihat bahwa *illat qashirah* itu patut untuk diketahui walaupun tidak dapat dijadikan sebagai sifat untuk *qiyas*. Dengan mengetahui *illat qashirah* tersebut minimal untuk mengetahui sisi-sisi *munasabah* (keserasian) *illat* tersebut dengan hukum yang ditetapkan dan untuk lebih mendorong pelaksanaan hukum.

Dari dua persepsi ini sebenarnya mereka sepakat bahwa *illat qashirah* itu tidak dapat dijadikan dasar dalam penetapan hukum *qiyas*, hanya saja mereka berbeda dalam menanggapi apakah ada kepentingan mengetahuinya atau tidak. Bagi yang merasa tidak

penting untuk mengetahuinya (apalagi *illat qashirah mustanbathah*) tentu saja hal itu tidak menjadi ajang pertimbangan mereka. Sebaliknya bagi yang merasa berkepentingan dengan itu mereka akan melihat sisi-sisi lain yang dapat ditarik dari penetapan hukum seperti itu. Setidaknya inilah yang dapat dilihat dari pendapat ini.

3. *Illat* dari Segi Kegunaan dan Kedudukannya dalam Pensyari'atan Hukum

Dalam bentuk ini Al-Yasa Abu Bakar (Bakar 1991:181-183) membedakan *illat* kepada dua macam, yaitu yang disebut *illat tasyri'i* dan *illat qiyasi*.

a. *Illat Tasyri'i*

Illat tasyri'i adalah *illat* yang digunakan untuk mengetahui apakah sesuatu ketentuan dapat berlaku atau sudah sepantasnya berubah karena *illat* yang mendasarinya telah bergeser. Ketentuan ini telah dirumuskan dalam sebuah kaedah ushul (Zahrah [tth]:476; al-Subki 1984:71; Sya'ban 1964:134; al-Anshari:126):

الحكم يدور مع العلة وجودا وعدما

Maksudnya, ada dan tidaknya hukum tergantung kepada *illat*-nya. Banyak ketentuan fiqh yang berubah dan berkembang berdasarkan asas ini. Perubahan tersebut menurut AlYasa Abu Bakar dapat dilihat dari dua segi (Bakar 1991).

Pertama, pemahaman tentang *illat* hukum itu sendiri yang berubah sesuai dengan perkembangan pemahaman terhadap dalil nash yang menjadi landasannya. Misalnya pemahaman tentang *illat*

zakat hasil pertanian. Yang biasa dipahami sebagai *illat*nya adalah sebagai makanan pokok, atau dapat disimpan lama, dapat ditakar, ditimbang atau hasil dari tanaman yang ditanam (a-Qaradhawi 1980:349). Tetapi sekarang dipopulerkan pendapat bahwa *illat* tersebut adalah *al-nama'* (produktif). Jadi semua tanaman yang produktif wajib dikeluarkan zakatnya.

Dengan melihat perubahan pemahaman *illat* ini, maka jenis tanaman apa saja yang produktif - yang diusahakan oleh petani -- akan dapat dikenakan zakat karena jangkauan dan sasaran penerapan *illat* lebih luas. Dengan kata lain, mengubah pemahaman *illat* dari arti yang semula bagi zakat pertanian -- berupa makanan pokok dan dapat disimpan lama -- kepada pemahaman yang lebih luas yaitu *al-nama'* (produktif) adalah merupakan lompatan baru dalam pemikiran ushul fiqh.

Perubahan pemahaman *illat* di atas jelas dipengaruhi oleh perkembangan dan pertumbuhan beraneka jenis usaha pertanian yang jika dibandingkan jauh berbeda dengan kondisi pertanian masa lampau. Apa lagi budidaya jenis pertanian berkembang dengan pesatnya dan akan terus dikembangkan lebih intensif dalam rangka memenuhi kebutuhan manusia. Dan dalam kenyataannya justru dari sektor pertanian mampu mendatangkan *income* (pendapatan) yang lebih besar. Dapat dibayangkan jika pemahaman *illat* masih seperti semula, tentu banyak hasil pertanian

yang tidak terkena kewajiban zakat.

Kedua, pemahaman terhadap *illat* masih tetap seperti sediakala, tetapi maksud tersebut akan tercapai lebih baik sekiranya hukum yang didasarkan kepadanya diubah (Bakar 1991). Contoh populer untuk hal ini adalah pembagian tanah *al-fay* (rampasan perang) di Irak pada masa Umar ibn Khatab. *Illat* pembagiannya adalah agar tidak menjadi monopoli orang-orang kaya saja (QS. al-Hasyr: 7). Pada masa Rasul SAW kebun-kebun orang Yahudi yang kalah perang di Madinah dan Khaibar dibagi-bagikan kepada kaum muslimin. Akan tetapi Umar tidak mau membagi lahan-lahan pertanian Irak yang demikian subur dan luas setelah menang dalam peperangan. Menurutny, pembagian itu akan melahirkan sekelompok orang kaya baru yang justru dihindari oleh ayat al-Qur'an. Tanah tersebut harus menjadi milik negara dan disewakan kepada penduduk, hasil sewa inilah yang dibagi-bagikan kepada orang-orang tidak mampu dan pihak-pihak yang memerlukan bantuan keuangan dari negara.

Diakui memang bahwa Umar telah membuat kebijakan yang berbeda dengan apa yang telah dipraktekkan oleh Nabi SAW. Pembagian harta rampasan perang pada masa Nabi sebetulnya juga menghasilkan berbagai pandangan bahwa apakah pembagian tersebut merupakan sunnah yang harus diikuti atau merupakan aturan yang berlaku pada masa itu saja. Fazlurrahman menegaskan bahwa pembahagian harta rampasan perang seperti yang

dilakukan oleh Nabi SAW mungkin sekali sesuai dengan aturan perang pada masa itu dan terdapat kemungkinan berubah sebagai akibat dari perkembangan masyarakat Islam (Fazlurrahman 1984:271-272).

Kebijakan Umar tentang pembagian harta rampasan tersebut dengan aturan baru bukan tidak menimbulkan perdebatan dan tatangan dari sebab sahabat lainnya. Mereka mendesak Umar agar tanah rampasan itu dibagi menurut praktek semula. Akan tetapi masih ada sebgian sahabat lainnya yang sependapat dengan Umar (Nuruddin 1990:157).

Dalam menanggapi kasus ini, menurut Jalaluddin Rahmat, paling tidak ada lima pandangan tentang ijtihad Umar ini. Pertama, Umar tidak meninggalkan nash, apalagi mengganti atau menghapusnya. Kedua, Umar meninggalkan zahir nash dan berpegang kepada ruh nash atau *maqashid al-abkam al-syar'iyah*. Ketiga, ijtihad tentang masalah-masalah *qath'iyyah* yang bukan bidang ijtihad, tatapi boleh berlaku khusus bagi Umar. Keempat, Umar telah meninggalkan nash yang *sharih* namun ijtihadnya tetap memperoleh satu ganjaran, dan kelima, Umar banyak melakukan pelanggaran terhadap nash yang *qath'i* dan ini terjadi karena kurangnya informasi yang diterima untuk persoalan yang bersangkutan (Rahmat 1988:45-58).

Akan tatapi betulkah Umar meninggalkan nash, melakukan kesalahan dan pelanggaran atau tidak mengerti terhadap persoalan yang ia

putuskan? padahal ia adalah salah seorang sahabat yang terkemuka, cukup lama bergaul dengan Nabi, di mana kemampuannya tidak diragukan lagi.

Dalam hal ini agaknya kebijakan yang telah diambil Umar tentang pembagian harta rampasan perang itu tetap berpijak pada pemahaman *illat* seperti semula, yaitu agar harta itu tidak beredar di tangan orang-orang kaya saja, tetapi penerapannya yang diubah karena menurut Umar cara tersebutlah yang lebih tepat. Jika demikian halnya, maka Umar tidak dapat dipandang telah melakukan kesalahan atau meninggalkan nash yang *sharih*, tetapi ia menerapkan ruh syari'at dengan melihat sasaran maksud syara', yaitu kemaslahatan. Pemahaman Umar seperti inilah yang dalam istilah lain dapat dikatakan sebagai pemahaman kontekstual.

Mungkin dapat dimasukkan di dalam kategori ini *illat-illat* yang namanya masih tetap tetapi ukuran atau kandungannya telah berubah. Misalnya *illat* untuk melakukan shalat *kehanf* dalam al-Qur'an adalah rasa takut (QS. Al-Baqarah:239). Oleh jumhur ulama *illat* tersebut ditafsirkan secara sempit hanya mencakup takut karena perang atau binatang buas. Tetapi pada masa kontemporer beberapa ulama di antaranya Hamka telah menafsirkannya secara lebih luas sehingga mencakup antara lain takut kehilangan tempat duduk di dalam kereta api yang padat (Hamka 1984:159).

Untuk pergeseran ukuran dapat diberikan contoh musafir sebagai *illat* meng*qashar* shalat. Selama ini ukuran musafir ditentukan dengan jarak kilometer. Tetapi karena pada zaman modern ini alat transportasi telah sangat beragam dibanding dengan masa Rasul, mungkin ukuran tersebut akan lebih tepat kalau dilakukan dengan memperhatikan waktu tempuh. Menurut AlYasa Abu Bakar, pendapat ini didasarkan kepada kenyataan bahwa penentuan ukuran musafir tersebut adalah perbuatan Nabi SAW (hadis *fi'liyyah*), bukan ucapannya. Ulama mengukur jarak yang ditempuh Nabi ketika melakukan shalat *qashar*, dan dari sinilah ditetapkan jarak minimal seseorang dapat dikatakan musafir dan boleh meng*qashar* shalat (Bakar 1991:46-47).

b. *Illat Qiyasi*

Illat qiyasi adalah *illat* yang digunakan untuk mengetahui apakah ketentuan yang berlaku terhadap suatu *masalah* yang dijelaskan oleh suatu dalil nash dapat diberlakukan pada ketentuan lain yang tidak dijelaskan oleh dalil nash karena ada kesamaan *illat* antara keduanya (Bakar 1991:46-47). Ketentuan inilah yang diistilahkan dengan *qiyas*.

Dalam teori *qiyas*, salah satu unsur pokok dan syaratnya ialah berpijak kepada *illat*. Pemahaman pada *illat qiyasi* ialah upaya mencari persamaan *illat* yang ada pada persoalan yang disebut oleh nash dengan persoalan baru yang tidak terdapat ketentuannya dalam nash. Dengan kata

lain, untuk menetapkan dua persoalan (kasus) dalam ketentuan hukum yang sama, di mana yang pertama telah disebutkan oleh nash dan yang kedua tidak disebutkan oleh nash harus didasarkan pada kesamaan *illat* (*illat muta'addiyah*).

Dasar kesamaan ini harus dilihat pada sifat yang menjadi pautan hukum yang disebutkan oleh nash. Sebab menurut Abd al-Wahab Khalaf, pada hakikatnya *illat* merupakan sifat yang menjadi dasar penetapan hukum di dalam nash, dan atas dasar ini ditetapkanlah ketentuan hukum yang sama pada persoalan (kasus) baru (Khalaf 1978:60).

Sebagai contoh dapat dikemukakan *illat iskar* (memabukkan) yang merupakan sifat yang menjadi dasar pengharaman khamar di dalam nash. Atas dasar ini maka diberlakukanlah ketentuan hukum yang sama terhadap berbagai jenis minuman/ makanan yang mengandung unsur atau sifat memabukkan.

Penalaran *qiyasi* ini diterima secara luas di kalangan ulama ushul fiqh. Mereka menggunakan alasan-alasan dari al-Qur'an, hadis serta praktek sahabat untuk mendukung keabsahannya. (al-Subki 1984:177; al-Bukhari 1982:990; Sya'ban 1964:111-117; Khalaf 1972:54-59). Penolakan yang berlebihan hanya diberikan oleh kelompok Zhahiri terutama Ibn Hazm dengan alasan kegiatan ini tidak diperlukan dan mengada-ada terhadap firman Allah dan hadis Rasul serta menambah-nambah ketentuan yang telah cukup sempurna diturunkan oleh Allah dan Rasul-Nya (ibn Hazm [tth]:515-

527). Walaupun Ibn Hazm menolak berhujjah dengan *qiyas*, tapi dia mengemukakan cara lain yang disebut dengan *al-dalil*, yaitu suatu cara untuk memahami *zahir* umum suatu *nash* untuk diterapkan kepada masalah-masalah yang tercakup dalam *nash* itu, seperti keharaman memukul orang tua bukan didasarkan kepada *qiyas*, akan tetapi berpegang pada keumuman ayat *فلا تَقُلْ لَهُمَا آف* . Akibatnya kesimpulan yang dihasilkan dalam hal ini sama dengan kesimpulan *jumhur* ulama *ushul* yang mempergunakan *qiyas*.

Selanjutnya Muhammad Khudari Beik (1999:299) merangkum pembagian *illat* kepada tiga macam. Pertama, *illat* yang maksudnya diakui oleh syariat. Kedua, *illat* yang membawa atau dapat mewujudkan tujuan yang dikehendaki oleh syari', dan ketiga, adalah *illat* yang kadang-kadang diakui oleh syari' dan kadangkala tidak. Khudari Beik mengomentari bahwa yang berkaitan dengan tujuan syari' dalam penetapan hukum yang bermuara pada tiga kepentingan (tujuan hukum), yaitu *dharuriyah*, *hajiyyah* dan *kamaliyah* (dalam redaksi lain, seperti al-Syathibi menyebutkannya dengan *tahsiniiyyah*). Yang kedua adalah bahwa hukum dibangun berdasarkan *illat* agar dapat membawa kepada kemaslahatan dan terhindar dari kerusakan. Adapun yang ketiga adalah *illat* yang terlihat adanya sifat yang disebutkan oleh syari' bersamaan dengan ketetapan suatu hukum, baik secara *sharih* (jelas) maupun kinayah (isyarat) yang semuanya itu dapat dihubungkan dengan tujuan pensyari'atan hukum,

yaitu kemaslahatan. *Illat-illat* itu ada yang dapat menyampaikan kepada kemaslahatan dan ada yang tidak (sejauh pengamatan manusia). Yang belum diketahui oleh manusia itulah (khususnya dalam bidang ibadah) yang disebut dengan *ta'abbudi* yang rahasianya hanya terdapat dalam pengetahuan Allah SWT (Beik 1999:299-309).

Dari pembagian *illat* di atas Khudari Beik membagi *illat* kepada tiga macam dan ketiga pembagian ini tetap mengacu kepada tujuan pensyari'atan hukum Islam, yaitu kemaslahatan yang mencakup kemaslahatan *dharuriyyah* (primer), *hajiyyah* (sekunder) dan *tahsiniiyyah* (keindahan, akhlak atau asesoris).

Pakar ushul yang lain seperti Muhammad Abu Zahrah, Abd al-Wahhab Khalaf dan Abd al-Karim Zaidan juga mempunyai pandangan yang sama. Mereka membagi *illat* kepada tiga macam dilihat dari segi ada atau tidaknya pengakuan syari'. Ketiga macam *illat* ini mereka sebut dengan *al-munasib al-muassir*, *al-munasib al-mula'im* dan *al-munasib al-mursal*. Di samping tiga macam ini Khalaf dan Abd al-Karim Zaidan menambahkan dengan *al-munasib al-mulgha* (Zahrah 1958:241-243; Khalaf 1972:71-75; Zaidan;207-210). Tentang pembagian ini lebih lanjut akan dijelaskan ketika mengkaji teori *munasabah* dalam metode penemuan *illat* (*masalik al-illat*). Akan tetapi dapat dikemukakan sepintas bahwa teori *munasabah* ini adalah upaya untuk mencari ada tidaknya keterkaitan suatu ketentuan hukum dengan suatu *illat* yang mendasarinya.

Langkah ini diperlukan agar dapat menentukan sesuatu yang pantas sebagai alasan penetapan hukum. Setelah menentukan dan memperkirakan sesuatu yang mendasari ketentuan hukum dimaksud, serta kuat dugaan bahwa ia yang menjadi *illat*, maka hasil yang telah diperkirakan inilah yang termasuk juga kepada salah satu bentuk *illat mustanbathah* (berdasarkan ijtihad).

C. Syarat-syarat *Illat*

Dalam pembahasan ilmu ushul fiqh disebutkan bahwa suatu sifat atau keadaan dapat digunakan sebagai *illat* hukum apabila mempunyai beberapa syarat-syarat kumulatif, tentang jumlah syarat-syarat itu terdapat variasi pendapat ulama.

Nasrun Haroen telah menyimpulkan sejumlah syarat yang dikemukakan oleh ulama ushul, di antaranya adalah:

1. *Illat itu* mengandung motivasi hukum, bukan sekedar tanda-tanda atau indikasi hukum. Maksudnya, fungsi *illat* adalah bagian dari tujuan disyariatkan hukum, yaitu kemaslahatan umat manusia.
2. *Illat itu* jelas, nyata dan bisa ditangkap indra manusia karena *illat* merupakan pertanda adanya hukum. Misalnya sifat memabukkan dalam khamar. Apabila *illat* itu tidak nyata, tidak jelas dan tidak bisa ditangkap indra manusia, maka sifat itu tidak bisa dijadikan *illat*. Contoh sifat yang tidak nyata adalah sifat sukarela dalam jual beli karena sukarela itu sifat batin yang sulit diindrai. Itulah sebabnya para ahli fiqh menyatakan bahwa sukarela itu harus diwujudkan dalam bentuk perkataan, ijab dan qabul, atau melalui tindakan.

3. *Illat* itu dapat diukur dan berlaku untuk semua orang. Maksudnya *illat* itu memiliki hakikat tertentu dan terbatas, berlaku untuk semua orang dan keadaan. Misalnya dalam *masalah* musafir. Menurut jumhur yang menjadi *illat* kebolehan mengqhada shalat dan berbuka bagi musafir adalah *safar* (perjalanan) itu sendiri bukan *masyaqqah*-nya (kesulitan yang dialami selama perjalanan). Hal ini disebabkan karena *safar* merupakan sifat yang dapat diukur dan berlaku secara umum bagi semua orang, tempat dan keadaan. Berbeda dengan *masyaqqah* yang tidak bisa berlaku untuk semua orang, tempat dan keadaan karena beragamnya alat transportasi dan kondisi seseorang maka akan berbeda pula tingkat *masyaqqah* yang dialami. Bagi orang yang mengalami *masyaqqah*, tentu ia mengqashar shalat dan berbuka, berbeda dengan orang yang tidak mengalami *masyaqqah*, tentu mereka tidak diperkenankan qashar dan berbuka karena *masyaqqah* merupakan sifat yang tidak dapat diukur dan tidak berlaku secara umum (konsekwensinya berbeda hukum bagi setiap musafir), maka ia tidak dapat dijadikan *illat*. Oleh karena itu yang tepat menurut jumhur adalah *safar*, karena sifat tersebut dapat menyeragamkan hukum bagi para musafir, dan itulah yang pantas dijadikan *illat*.
4. *Illat* itu merupakan sifat yang sesuai dengan hukum, artinya *illat* yang dilakukan berdasarkan analisis mujtahid sesuai dengan hukum itu.
5. *Illat* itu tidak bertentangan dengan nash atau ijma'. Contoh *illat* yang bertentangan dengan nash seperti pernyataan bahwa perempuan itu mempunyai hak kepemilikan penuh terhadap *budbu'* (faraj) nya. Oleh

karena itu sah nikah tanpa izin walinya. Hal ini di*qiyaskan* kepada bolehnya seorang perempuan menjual barang-barang yang dimilikinya karena ia mempunyai hak kepemilikan penuh terhadap barang-barang tersebut. *Illat* seperti ini bertentangan dengan ketentuan nash sebagaimana hadis riwayat Abu Daud dan lain-lain yang berbunyi (Sulaiman:229):

عن عائشة قالت قال رسول الله ص.م ايما امرأة نكحت

بغير اذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها

باطل (رواه ابو داود)

Dari Aisyah ra berkata, telah bersabda Rasulullah SAW, "Seorang perempuan yang menikah tanpa izin walinya, maka pernikahannya batal, pernikahannya batal, pernikahannya batal. (HR. Abu Daud)

Sedangkan Contoh *illat* yang bertentangan dengan *ijma'* adalah meng*qiyaskan* shalat musafir kepada puasanya dalam hal tidak wajib melaksanakannya pada waktu perjalanan itu dengan alasan keduanya sama-sama *safar* yang menyulitkan. Ini bertentangan dengan *ijma'* yang mewajibkan melaksanakan shalat dalam perjalanan itu.

6. *Illat* itu bersifat utuh dan berlaku secara timbal balik. Maksudnya bila ada *illat*, maka hukumnya ada, dan sebaliknya bila *illat*nya hilang, maka hukumnya pun hilang. Misalnya orang gila tidak dibolehkan melakukan tindakan hukum karena kecakapannya dalam bertindak hukum sudah hilang. Apabila ia sudah sembuh dan kecakapannya dalam bertindak hukum sudah ada, maka

ia dibolehkan kembali melakukan tindakan hukum. Contoh lain misalnya dibolehkan memakan bangkai atau bagiani dalam keadaan terpaksa. Apabila keadaan terpaksa itu sudah tiada, maka seseorang tidak dibolehkan lagi memakai bangkai dan bagiani tersebut.

7. *Illat* itu tidak datang belakangan dari hukum *asal*. Artinya hukum telah ada, baru datang *illat*nya kemudian.
8. Hukum yang mengandung *illat* itu tidak mencakup hukum *furu'* (hukum yang akan dicarikan hukumnya melalui *qiyas*).
9. *Illat* itu terdapat dalam hukum syara'. Jika suatu *illat* tidak ditetapkan dalam hukum syara' berarti *illat* itu hanya berdasarkan pemikiran (rasio) semata, tentu saja cara seperti ini tidak didasari kepada dalil. Ulama ushul sepakat menolak hal ini.
10. *Illat* itu tidak bertentangan dengan *illat* lain yang posisinya lebih kuat.
11. Apabila *illat* itu diistinbathkan dari nash, maka ia tidak menambah nash itu sendiri.
12. *Illat* itu bisa ditetapkan dan diterapkan pada kasus hukum lain (Harun 1996:83-84).

Ketentuan persyaratan *illat* di atas tidak dinyatakan secara tegas oleh ulama ushul apakah berlaku untuk *illat manshushab*, *mustanbathab* atau keduanya sekaligus. Akan tetapi dapat dipahami bahwa semua syarat *illat* yang telah ditetapkan itu mencakup baik untuk *manshushab* maupun *mustanbathab*. Hal ini karena tidak adanya indikasi yang mengkhususkan bahwa persyaratan itu hanya berlaku untuk salah satunya. Begitu pula dari segi penerapannya, syarat-syarat ini berlaku pula bagi *illat qiyasi* dan *tasyri'i*. Hanya saja, khusus untuk *illat qiyasi* harus terlihat unsur persamaannya antara pokok (*asal*)

dengan cabang (*furu'*).

Sementara itu al-Syaukani menyebutkan dua puluh empat syarat untuk *illat* (al-Syaukani [tth]:207-209; Syalabi 1981:154-199). Kedua puluh empat syarat yang ditetapkan oleh al-Syaukani ini terkesan sangat ketat di samping juga kelihatannya berulang-ulang.

Selanjutnya Abd al-Wahhab Khalaf, Zakiy al-Din Sya'ban dan Ali Hasaballah menyebutkan ada empat syarat bagi *illat*, yaitu:

1. *Illat* itu hendaknya berupa sifat yang jelas (*washfan ṣḥāhiran*), yaitu sifat yang bisa ditangkap oleh indra manusia.
2. *Illat* itu hendaklah berupa sifat yang dapat diukur (*washfan mundhabithan*). Maksudnya, sesuatu sifat yang akan dijadikan sebagai *illat* tersebut, meskipun *ṣḥanni* (dugaan) tetapi keberadaannya dapat diukur dan dipastikan.
3. *Illat* itu hendaklah sifat yang serasi atau sejalan dengan pensyari'atan hukum (*washfan munasiban*). Artinya, jika tidak demikian tidak dapat diterima.
4. *Illat* itu tidak hanya terdapat pada *asal* (pokok), tetapi juga pada *furu'* (*muta'addiyah*) (Khalaf 1972:68-70; Sya'ban 1964:141-143; Hasaballah 1971:147-151).

Kemudian Muhammad Abu Zahrah dan Abd al-Karim Zaidan, di samping empat syarat di atas, menambahkan satu syarat lagi, yaitu bahwa *illat* itu tidak bersifat *mulghah* (Zahrah 1958:238-241; Zaidan: 203-206). Maksudnya adalah bahwa sifat *illat* itu tidak boleh bertentangan dengan nash dan ketentuan-ketentuan yang sudah pasti.

Dalam menyikapi syarat-syarat yang telah dikemukakan oleh ulama yang telah disebutkan terakhir ini terlihat adanya penyederhanaan persyaratan *illat*. Hal ini menunjukkan adanya perkembangan baru dalam pengembangan ushul fiqh, khususnya tentang *illat*, yang sedikit banyaknya lebih memudahkan bagi seorang praktisi hukum untuk menentukan *illat* dari suatu ketentuan hukum, di samping coraknya lebih operasional dan tata urutnya saling terkait satu sama lain.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa dalam menentukan syarat ini ada ulama ushul yang memberlakukan persyaratan yang ketat sehingga terkesan kurang aplikatif dan kaku serta adanya kesulitan dalam menetapkan *illat* hukum ini. Di lain pihak ada ulama yang menyederhanakannya sehingga juga terkesan agak longgar dan mempermudah proses terjadinya *qiyas*. Akan tetapi dari dua persepsi ulama ushul itu mempunyai tujuan yang sama, yaitu agar tidak menimbulkan ketidakpastian dalam hukum, dan yang lebih penting lagi adalah tidak ada halangan yang menyebabkan *illat* pada suatu persoalan dalam nash tidak dapat diberlakukan pada persoalan baru.

Menyikapi apa yang telah dikemukakan oleh ulama di atas, baik ulama yang memberikan persyaratan yang banyak maupun kelompok terakhir yang telah menyederhanakan persyaratan *illat* ini terlihat adanya kesepakatan bahwa sesuatu yang akan menjadi *illat* itu haruslah merupakan sifat yang jelas (*washfan zhabiran*), dapat diukur (*washfan mundhabithan*) dan sifat itu mampu mewujudkan tujuan hukum (*washfan munasiban*). Dengan demikian mereka tidak menerima kemungkinan dijadikannya *hikmah* hukum (mewujudkan kemaslahatan dan menolak kemudharatan) semata sebagai

dasar penetapan hukum syara'. Hal ini disebabkan oleh karena *hikmah* bukan merupakan sifat yang bisa diukur atau dipastikan ada pada setiap situasi dan kondisi (*washfan mundhabithan*). Alasan inilah yang menjadi titik sentral penolakan mereka dalam menjadikan *hikmah* sebagai alasan penetapan hukum syara'. Konsekwensi dari penolakan mereka ini terlihat dari contoh-contoh yang telah dikemukakan dalam menjelaskan syarat-syarat *illat* di atas.

Apabila diteliti lebih jauh ternyata ada beberapa tokoh yang membolehkan penta'lilan hukum dengan *hikmah*, di antaranya ibn Taimiyah dan al-Syathibi, juga termasuk al-Sa'diy. Artinya kelompok ini tidak menjadikan *washfan mundhabithan* sebagai syarat *illat*. Ibn Taimiyah misalnya lebih menekankan persyaratan *illat* ini kepada *washfan munasiban* (sifat yang dapat mewujudkan tujuan hukum, yaitu kemaslahatan dan menolak kemudharatan) karena hukum syar'i itu disyariatkan hanya untuk mewujudkan *hikmah* tersebut, dan itu hanya diketahui oleh kaum rasionalis sekalipun bagi sebab orang *hikmah* itu belum didapatkan (Zahrah [tth]: 476). Begitu juga dengan al-Syathibi, menurutnya *illat* mengandung arti yang sangat luas yaitu kemaslahatan-kemaslahatan dan *hikmah-hikmah* yang berkaitan dengan *al-awamir* (perintah-perintah) *al-ibahah* (kebolehan) dan *al-mafasid* (kemafsadatan) yang berkaitan dengan *al-nawahi* (larangan-larangan). Dalam arti, *illat* suatu hukum adalah kemaslahatan dan kemafsadatan itu sendiri. Oleh karena itu apabila dikaitkan dengan alasan kebolehan *qashar* bagi musafir, maka *masyaqqah* adalah *illat*nya sedangkan *safar* itu sendiri adalah *al-sabab* yang merupakan faktor utama yang menjadikannya boleh meng*qashar* (al-Syathibi [tth]:185). Dengan kata lain faktor utama ini harus terlaksana terlebih

dahulu baru kemudian dilihat apakah ada *masyaqqah* atau tidak. Jika di dalam perjalanan itu terdapat *masyaqqah*, maka dibolehkanlah *qashar* begitu juga sebaliknya. Lebih tegas lagi al-Syathibi menyatakan bahwa apakah suatu sifat itu jelas (*ẓahīr*), tidak jelas (*ghair al-ẓahīr*), dapat diukur atau punya kepastian (*mundhabīṭ*) atau tidak dapat diukur/punya kepastian (*ghair al-mundhabīṭh*), apabila ia bisa mewujudkan kemaslahatan maka sifat itulah yang pantas dijadikan *illat* (al-Syathibi [tth]:185).

Dari pendapatnya ini terlihat bahwa al-Syathibi membedakan antara *al-sabab* dan *illat*, berbeda dengan ulama lainnya. Menurutny hal-hal yang dikategorikan oleh ulama sebelumnya sebagai *illat*, maka bagi al-Syathibi hal yang demikian adalah *al-sabab*. Sedangkan hal-hal yang dianggap *hikmah* oleh ulama sebelumnya, maka bagi al-Syathibi hal itu adalah *illat*. Selain itu pengertian *illat* yang dikemukakan oleh al-Syathibi apabila dikaitkan dengan usaha pemahaman *maqashid al-syari'ah* (tujuan hukum) akan menunjukkan adanya hubungan yang kuat dan mampu membentuk suatu mekanisme pengembangan hukum yang dinamis karena *illat* dalam arti kemaslahatan dan kemafsadatan secara umum merupakan *maqashid al-syari'ah* itu sendiri.

Pendapat yang senada juga dikemukakan oleh al-Sa'diy. Menurutny *hikmah* adalah kemaslahatan itu sendiri, oleh karena itu bisa saja kejelasannya (*ẓahīr*) tidak dapat dipastikan. Kadang-kadang *hikmah* itu tersembunyi sehingga tidak dapat diketahui. Itulah penyebagian berbedanya pandangan ulama dalam menjadikannya sebagai *illat*. Al-Sa'diy, demikian juga al-Baidawi, mencontohkannya dengan bolehnya musafir meng*qashar* shalat, dan dapat dipastikan bahwa *safar* merupakan sifat yang jelas dan dapat

diukur/pasti, sedangkan yang juga menimbulkan dugaan kuat (*maẓhinnah*) untuk membolehkan *qashar* ini adalah *masyaqqah*, maka dia juga termasuk *illat* (al-Sa'diy 1987:106). Lebih lanjut al-Baidhawi menambahkan bahwa jika tidak boleh ber*illat* dengan *hikmah* berarti juga tidak bisa ber*illat* dengan sifat yang *munasabah* (sesuai dengan tujuan hukum). *Munasib* dalam hal ini adalah dalam rangka mewujudkan maslahah dan menghindarkan mafsadah. Tidak dikatakan *illat* kecuali ia mengandung masalah atau menolak mafsadah itu sendiri. Untuk itu *safar* semata-mata tidak menyebabkan seseorang boleh meng*qashar* shalat, tapi harus ada unsur *masyaqqah*-nya. Hal ini menunjukkan bahwa sesuatu yang di dalamnya menimbulkan dugaan kuat (*maẓhinnah*) untuk melihat sesuatu itu maslahat atau mafsadat sudah cukup kuat dijadikan sebagai *illat* hukum, dan beramal dengan dugaan yang kuat itu (*ẓhanniyyah/maẓhinnah*) hukumnya wajib. Lagi pula menurutnya ber*illat* dengan *hikmah* itu lebih utama karena *hikmah* merupakan sifat *asal* (prinsip) karena ia merupakan kemaslahatan atau mafsadah yang dimaksud dalam pensyari'atan suatu hukum (al-Sa'diy 1987:106).

Dari apa yang telah dikemukakan oleh ulama-ulama di atas dapat dipahami bahwa pada prinsipnya *hikmah* dapat dijadikan dasar dalam pensyari'atan hukum apabila ada suatu sifat yang dapat menimbulkan dugaan kuat (*maẓhinnah*) bahwa sifat tersebut dapat mewujudkan kemaslahatan atau menolak kemudharatan yang merupakan tujuan pensyari'atan hukum. Apabila dihubungkan dengan contoh yang mereka kemukakan (kebolehan *qashar* bagi musafir) maka sangat logis apabila *masyaqqah* dijadikan alasan kebolehan itu, apalagi mengingat bentuk dan kondisi perjalanan yang ada sekarang ini. Pada masa ulama-ulama ini tentu bentuk dan kondisi

perjalanan begitu juga alat transportasi yang dipakai sangat sederhana. Dalam kondisi yang demikian mereka telah melahirkan pemikiran *keillatan* yang justru lebih tepat dilaksanakan pada zaman moderen mengingat begitu majunya alat transportasi sekarang ini. Hal ini sangat dimungkinkan karena di dalam melakukan perjalanan sekarang ini kesulitan itu hampir-hampir tidak ditemukan lagi, apalagi bagi mereka yang berkendara pribadi atau yang naik pesawat udara. Oleh karena itu pemikiran *keillatan* dengan menitikberatkan *hikmah* sebagai dasar penetapan hukum perlu dipertimbangkan guna menjawab persoalan-persoalan lain yang berkembang seiring dengan perubahan zaman, tempat dan peradaban itu sendiri. Pemikiran *keillatan* dengan menjadikan *hikmah* sebagai dasar penetapan hukum ini jugalah nantinya yang akan lebih ditekankan dalam mengkontekstualisasikan hukum *safar* wanita.

D. Metode Penemuan *Illat* (Masalik al-Illat/Ta'lil al-Ahkam)

Ulama ushul fiqh telah mengemukakan beberapa cara untuk mencari *illat*, akan tetapi pada prinsipnya dapat dikategorikan kepada tiga macam, yaitu melalui nash (al-Qur'an dan sunnah), melalui penalaran logis (akal) yang disebut dengan *illat mustanbathah/ghair al-manshushah* dan melalui *ijma'*. *Illat manshushah* maksudnya apabila nash, baik al-Qur'an maupun hadis telah menunjuk bahwa *illat* hukumnya adalah sifat yang disebut oleh nash itu sendiri. Sedangkan *illat mustanbathah/ghair al-manshushah* adalah apabila nash tidak menunjuk dengan tegas bahwa *illat* hukumnya adalah sifat yang tersebut dalam nash itu.

Untuk lebih jelasnya cara-cara untuk menemukan *illat* tersebut akan dikemukakan sebagai berikut:

1. Menggunakan nash atau *manshushah*

Cara menemukan *illat* melalui nash adalah apabila nash itu sendiri telah menyebutkan langsung *illat* pensyariaan suatu hukum. Cara ini dapat dibagi kepada tiga macam, yaitu *dalalah sharahah qath'iyah*, *dalalah sharahah zhanniyah* dan *dalalah al-ima'* (Zaidan 1977:211).

- a. *Dalalah sharahah qath'iyah* apabila penunjukan lafal nash kepada *illat* hukum tidak mungkin dipahami dengan makna yang lain (Zaidan 1977:211). Misalnya firman Allah SWT dalam surat al-Nisa' ayat 165:

رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله

حجة بعد الرسل (النساء: 165)

Rasul-rasul itu membawa berita gembira dan memberi peringatan agar tidak ada alasan bagi manusia membantah Allah sesudah rasul-rasul itu diutus. (QS. Al-Nisa': 165).

Juga seperti terdapat dalam surat al-Hasyr ayat 7:

ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فله وللرسول

ولذى القرى واليتيمى والمسكين وابن السبيل كي

لا يكون دولة بين الاغنياء منكم (الحشر: 7)

Apa saja harta rampasan yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya (yang berasal dari penduduk negeri-negeri), maka itu adalah bagi Allah, bagi Rasul-Nya, karib kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan; supaya harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya di antara kamu. (QS. Al-Hasyr: 7)

Pada ayat pertama di atas, *illat* diutusnya para Rasul adalah sebagai pembawa berita gembira dan pemberi peringatan agar orang-orang tidak lagi berdalih bahwa mereka belum pernah mendapat petunjuk dari para Rasul, padahal Allah SWT telah mengutus Rasul kepada mereka. Kalimat *لئلا يكون* sampai dengan *بعد الرسل* tidak dapat diartikan dengan yang lain, kecuali hanya untuk menjelaskan *illat* diutusnya para Rasul.

Pada ayat kedua yang mengatakan bahwa pembagian rampasan perang yang tidak bergerak (*al-fay*) adalah agar harta tersebut tidak hanya menjadi milik orang-orang kaya saja. Dalam ayat ini dipakai lafal *كي* untuk menunjukkan *illat*, dan tidak mengandung kemungkinan yang lain. Inilah yang menurut ulama ushul disebut sebagai *illat* yang *sharib* (pasti/jelas).

Dalam contoh lain *illat* yang *sharib* ini dapat diketahui apabila nash menyebutkan *illat* dengan menggunakan lafal *من اجل* (karena itu), seperti yang terdapat dalam surat al-Maidah ayat 32:

من اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل انه من قتل
نفسا بغير نفس او فسادا فى الارض فكانما قتل
النس جميعا ومن احيها فكانما احيانا الناس جميعا
(المائدة: 32)

Disebabkan oleh hal itu Kami tetapkan kepada Bani Israil bahwa siapa yang membunuh bukan karena orang itu (membunuh) orang lain, atau bukan karena membuat kerusakan di muka bumi maka seakan-akan dia telah membunuh manusia seluruhnya. Dan barangsiapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, maka seolah-olah dia telah memelihara kehidupan manusia seluruhnya. (QS.Al-Maidah:32)

Lafal *من اجل* dalam ayat tersebut secara pasti merupakan *illat* bahwa pembunuhan yang dilakukan oleh Bani Israil terhadap manusia lain dengan cara yang tidak dibenarkan syariat hukumnya sama dengan membunuh seluruh manusia. Begitu juga pemeliharaan mereka terhadap jiwa orang lain sama halnya dengan memelihara seluruh jiwa manusia.

Contoh di dalam hadis di antaranya (an-Nasa'i 1964:208):

عن عائشة قالت قال رسول الله ص.م انما نهيت
لاجل الدافة التي دفت كلوا وادخروا وتصدقوا.
(رواه النسائي)

Dari Aisyah ia berkata, telah bersabda Rasulullah SAW, "Sesungguhnya aku (rasul) melarang (menyimpan daging korban) karena ada tamu yang akan datang. (Sekarang) makanlah dan simpanlah serta sedekahkanlah. (HR. Al-Nasa'i)

Dalam hadis tersebut dilarang oleh Nabi SAW menyimpan daging korban karena banyaknya orang yang memerlukannya. Yang menjadi *illat* larangan tersebut adalah lafal لاجل (karena, untuk) pada kalimat الدافة لاجل. Lafal tersebut tidak bisa dipahami untuk memberi arti selain *ta'lil* (peng-*illat*) larangan menyimpan daging korban.

b. *Dalalah Sharahah Zhanniyah*

Dikatakan *dalalah sharahah zhanniyah* apabila penunjukan nash kepada *illat* itu masih mempunyai kemungkinan untuk dapat dibawa kepada pengertian lain. (Syalabi 1981:39; Syarifuddin 1992:191). Lafal-lafal tersebut ditandai oleh huruf *ta'lil* seperti اللام. Misalnya firman Allah SWT dalam surat al-Isra' ayat 78:

اقم الصلاة لدلوك الشمس. (الاسراء: 78)

Dirikanlah shalat karena tergelincirnya matahari. (QS. Al-Isra': 78)

Juga firman Allah SWT dalam surat al-Dzariyat ayat 56:

وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون. (الذاريات: 56)

Tidaklah Kuciptakan jin dan manusia kecuali untuk menyembah kepada Ku. (QS. Al-Dzariyat: 56)

Huruf اللام dalam kedua ayat di atas لدلوك ليعبدون merupakan lafal yang menunjukkan *illat*, tetapi اللام juga bisa mempunyai makna lain, seperti milik dan akibat, akan tetapi makna milik dan akibat dalam kedua ayat ini bersifat lemah. Oleh karena itu para ulama mengatakan bahwa *illat* seperti ini dapat dijadikan sebagai *illat* suatu hukum.

Contoh huruf الباء seperti firman Allah dalam surat al-Nisa' ayat 160:

فبظلم من الدين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت

لهم. (النساء: 16)

Maka disebabkan oleh keaniayaan orang-orang Yahudi, Kami haramkan untuk mereka semua yang baik-baik, pada hal sebelumnya halal buat mereka. (QS. Al-Nisa': 160)

Huruf الباء pada فبظلم dalam ayat di atas merupakan *ta'lil* (*illat*), tetapi juga bisa mengandung makna lain, yaitu untuk sesuatu yang melekat dan untuk pertolongan. Namun dalam ayat ini secara zahir dan nyata huruf الباء lebih tepat dijadikan sebagai *ta'lil*.

c. *Dalalah al-Nash* dengan *Isyarat (al-Ima')*

Dalalah isyarah (al-ima') yaitu penyebutan suatu sifat (keadaan) beriringan dengan suatu ketentuan sehingga kuat dugaan bahwa penyebutan itu adalah untuk *illat*. Dengan kata lain, kalau tidak dimaksudkan untuk *illat* tentu keduanya tidak akan disebutkan secara beriringan (Khalaf 1972:76; Bakar 1991:181; al-Qarafi 1973:390-391). Misalnya dalam sebuah hadis disebutkan (Majah [tth]:131):

عن أبي قتادة قال رسول الله ص.م انها ليست
بنجس انما هي من الطوافين او الطوافات. (رواه

ابن ماجه)

Dari Abu Qatadah, bersabda Rasulullah SAW,
“Sesungguhnya kucing itu bukanlah hewan najis karena ia
selalu berada di sekeliling manusia. (HR. Ibn Majah).

Dari hadis ini tidak tampak dengan jelas dan tegas apa yang menjadi *illat* nya, akan tetapi dapat dipahami bahwa pernyataan kucing tidak najis dan dihubungkan dengan pernyataan kucing itu merupakan hewan yang selalu berada di sekeliling

manusia mengindikasikan bahwa ia adalah sebagai *illat*. Sebab jika tidak demikian tentu tidak ada gunanya disebutkan secara beriringan.

Tegasnya, penetapan *illat* dengan *al-ima'* ini merupakan upaya untuk menemukan *illat* dengan melihat secara cermat hubungan suatu ketentuan hukum yang disebutkan oleh nash. Dan dalam kondisi ini al-Ghazali ([tth]:289) mengatakan bahwa jika tidak untuk *illat*, tidak ada gunanya disebutkan secara beriringan.

Untuk maksud ini al-Ghazali memberikan contoh tentang haramnya menggauli (bersetubuh dengan) istri ketika sedang haid. Larangan ini dijelaskan oleh al-Quran sebagai berikut:

ويسئلونك عن المحيض قل هي اذى فاعتزلوا النساء
فى المحيض (البقرة: 222)

Mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang haid. Katakanlah bahwa haid itu adalah kotoran, maka jauhilah olehmu wanita (istrimu) yang sedang haid. (QS. 2: 222).

Menurut al-Ghazali, dari ayat ini dapat dipahami bahwa lafal اذى merupakan petunjuk atau tanda yang dijadikan sebagai *illat* keharaman (larangan) menggauli istri yang sedang haid. Jika sekiranya lafal itu bukan untuk *illat*, tentu tidak disebutkan dalam ayat tersebut.

2. Melalui *ijma'*

Metode penemuan *illat* dengan *ijma'* ini maksudnya adalah telah terjadi kesepakatan mujtahid pada waktu tertentu untuk menetapkan *illat* hukum bagi suatu kasus (Syalabi 1981:241; Sya'ban 1964:147; Khalaf 1972:76). Berdasarkan praktek yang berkembang di kalangan ulama ushul fiqh, sesuatu yang sudah disepakati dapat dijadikan sebagai alasan (hujjah) untuk menentukan *illat* suatu hukum dengan melihat sifat atau keadaan yang mempunyai pengaruh terhadap penetapan hukum tersebut. Contohnya adalah jika seorang perempuan mempunyai dua orang saudara laki-laki --salah satunya saudara kandung dan yang lainnya saudara seayah- maka saudara laki-laki kandung lebih utama (diprioritaskan) dalam soal wali nikah. *Illat*nya ialah karena saudara laki-laki kandung lebih utama dari saudara laki-laki seayah dalam hak penerimaan waris. Jika dalam soal waris saudara kandung lebih utama dari saudara seayah adalah karena kedekatan pertalian persaudaraan, dan ia merupakan *illat* yang membawa pengaruh langsung dalam soal waris.

Contoh lain seperti *ijma'* ulama bahwa *illat* larangan hakim memutuskan perkara dalam keadaan marah adalah *galau*nya hati dan *kacau*nya pikiran. Dengan demikian digijaskanlah seluruh suasana/kondisi yang membuat hati menjadi galau dan pikiran kacau seperti memutuskan perkara dalam keadaan sangat lapar dan sebagainya.

Penetapan *illat* dengan jalan *ijma'* ini memang menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan ulama. Perbedaan ini berakar pada pandangan apakah *illat* yang

didasarkan kepada ijma' tersebut *qath'i* atau *zhanni*. Ahmad Hasan menyebutkan bahwa mayoritas ulama ushul menyatakan bahwa *illat* yang didasarkan pada ijma' adalah *qath'i*. Akan tetapi sekelompok ulama mengatakan tidak *qath'i*, tetapi *zhanni*. Kelompok ini di antaranya al-Syaukani dan Qadhi 'Ad al-Din al-Iji. Namun al-Juraini menolak pandangan ini, ia tetap mengatakan bahwa penetapan *illat* berdasarkan *illat* tetap *qath'i*.

Dalam prakteknya penggunaan ijma' ini sebagai cara menemukan *illat* tetap dijadikan pijakan oleh sebagian besar ulama ushul fiqh. Hal ini terlihat baik dalam kitab-kitab ushul fiqh klasik maupun kontemporer yang menjadikan ijma' sebagai salah satu metode penemuan *illat* (*masalik al-illat*).

3. Melalui *Istinbath* (Penalaran)

Sekiranya *illat* tidak diperoleh dengan salah satu yang telah dikemukakan di atas, maka para ulama membolehkan penggunaan penalaran logis untuk menentukan apa kira-kira yang menjadi alasan kuat penyarian suatu ketentuan hukum. Penentuan *illat* dalam bentuk ini dapat dikemukakan dengan cara *al-sibr wa al-taqsim*, *munasabah*, *tahqiq al-manath*, *tanghib al-manath*, *al-thard*, *al-syabah*, *al-dauran* dan *ilgha' al-fariq*. Berikut ini akan dilihat satu persatu.

a. *Al-Sibr wa al-Taqsim*

Kata *al-sibr* menurut bahasa berarti asal, warna, keadaan dan pemandangan. Sedangkan *al-taqsim* berarti membagi sesuatu, membagi-bagi dan memilah-milah. Dalam terminologi ushul fiqh

al-sibr berarti pengujian sifat yang cocok untuk dijadikan *illat*, sedangkan *al-taqsim* adalah membatasi sifat-sifat yang akan dipilih untuk dijadikan *illat* itu (al-Sa'diy 1987:444). Dengan kata lain *al-sibr wa al-taqsim* adalah menghimpun sejumlah sifat yang terdapat pada suatu ketentuan hukum dan kemudian memilih mana di antaranya yang tepat untuk dijadikan *illat*. Al-Ghazali ([tth]:295) mengatakan bahwa cara seperti ini merupakan cara yang paling tepat (*shabih*) untuk menentukan *illat* hukum .

Sebagai contoh dapat dikemukakan tentang penukaran (barter) pada enam macam benda sejenis dengan cara tidak sama akan menimbulkan riba *fadhal*, sebagaimana hadis Rasulullah SAW (al-Syaukani 1994:277):

الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير
بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل
سواء بسواء يدا بيد فإذا اختلفت هذه الأصناف
فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد. (رواه مسلم)

(Penukaran) emas dengan emas perak dengan perak gandum dengan gandum, syair dengan sya'ir, korma dengan korma, garam dengan garam, barang-barang yang semisal dan sama, (pertukaran) dengan cara tunai. Apabila berbeda jenis-jenis benda itu, maka lakukanlah jual beli sesuai dengan keinginan mu, dengan syarat dilakukan dengan tunai. (HR. Muslim dan Ahmad

dari Ubadah bin al-Shamit)

Penukaran benda sejenis dengan cara tidak sama pada hadis di atas *illat*nya tidak sama, sebab gandum sebagai salah satu jenis dari enam macam benda tersebut kadang-kadang bisa sebagai makanan pokok dan makanan biasa. Jika *illat*nya dikatakan pokok maka hal ini kurang tepat (dalam pandangan hanafiyah) karena riba dapat pula terjadi pada garam yang bukan makanan pokok. Juga tidak cocok karena riba terjadi pula pada emas dan perak yang bukan berupa makanan.

Pada gandum terdapat tiga sifat, yaitu; dapat dipastikan kadarnya (takarannya), termasuk makanan dan tanaman. Kemudian sifat ini diterapkan kepada lima macam yang lain. Pada emas dan perak hanya didapati sifat pertama. Pada sya'ir (gandum kering) dan korma terdapat tiga macam sifat di atas, tapi pada garam hanya ada dua sifat, yaitu sifat pertama dan kedua. Berdasarkan hal itu para mujtahid berusaha mencari satu sifat yang sama terhadap seluruh jenis benda itu. Akhirnya setelah meneliti secara seksama diperoleh suatu sifat yang dimiliki oleh keenam macam benda tersebut yaitu sifat yang pertama, bahwa keenamnya dapat diukur, baik dengan timbangan maupun takaran. Sifat inilah yang dapat dijadikan *illat* untuk menetapkan hukum haramnya mempertukarkan barang yang sejenis bila tidak sama timbangan, takaran dan ukurannya.

b. *Munasabah*

Yang dimaksud dengan cara ini ialah mencermati *illat* dari segi kepastian dan kesesuaiannya dengan pensyariatan suatu ketentuan hukum. Artinya *illat* (sifat) yang ditetapkan itu cocok dengan pensyariatan hukum, yaitu berdasarkan kepada sesuatu yang dapat menciptakan kemalahatan bagi manusia dan menghilangkan kemudharatan (Hasaballah 1971:149).

Selain istilah *munasabah* para ahli ushul fiqh memakai pula istilah *takbrij al-manath*, yaitu mendapatkan *illat* pada hukum *asal* semata-mata mengaitkan antara kesesuaiannya (*munasabah*) dengan pensyariatan hukum. Selain itu juga dipakai istilah *al-ikhalah*, yang artinya diduga bahwa suatu sifat itu merupakan *illat* hukum atau *al-mashlahah* (kemaslahatan); atau *ri'ayah al-maqashid* (penalaran tujuan-tujuan syara'). Jadi walaupun terdapat banyak istilah dalam hal ini namun tetap mengacu kepada substansi yang sama, yaitu adanya keserasian hukum yang ditetapkan dengan tujuan-tujuan yang hendak dicapai dengan hukum itu (*munasabah*).

Untuk melihat bagaimana cara mendapatkan *illat* dengan teori *munasabah* ini maka akan dilihat pembagian *munasabah* berikut ini (Khalaf 1972:71-75; Zaidan 1977:207-210):

1. *Al-munasib al-muassir*, yaitu sifat *illat* yang jelas pengaruhnya secara langsung terhadap penetapan hukum. Artinya, nash atau ijma' yang menjelaskan kedudukan *illat* itu untuk

suatu hukum secara langsung (Syabān 1964:147). *Al-munasib* dalam bentuk ini berbeda pada tingkatan tertinggi sehingga disepakati oleh ulama dalam hal kedudukannya sebagai *illat* hukum. Misalnya *illat* membatalkan wudhuk karena menyentuh kemaluan. Ketentuan ini berasal dari hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Majah yang berbunyi (Majah:161):

عن بسرة بنت صفوان قالت قال رسول الله ص.م
إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ. (رواه ابن ماجه)

Dari Busrah binti Shafwan berkata, telah bersabda Rasulullah SAW, "Barang siapa yang menyentuh kemaluannya hendaklah ia berwudhuk. (HR, Ibn Majah)

Dalam hadis ini perbuatan menyentuh kemaluan dihubungkan dengan batalnya wudhuk terlihat bahwa perbuatan menyentuh kemaluan tersebut mempunyai pengaruh yang jelas dan langsung terhadap penetapan hukum batalnya wudhuk. Dengan demikian perbuatan menyentuh kemaluan merupakan sifat (*illat*) yang menjadi dasar pensyari'atan hukum, dan penetapan ini dipengaruhi langsung oleh perbuatan menyentuh kemaluan tersebut.

2. *Al-munasib al-mula'im*, yaitu sifat *illat* yang terlihat keserasian padanannya (hubungannya) pada hukum sejenis. Al-Ghazali menyebutkan bahwa *al-munasib al-mula'im* ialah sifat *illat* yang tidak terlihat dengan jelas pengaruhnya pada penetapan hukum secara langsung, tetapi terdapat keserasian pada jenis hukum yang itu (al-Ghazali [tth]:297). Dengan kata lain, bila sifat *illat* itu dihubungkan dengan hukum yang sejenis, maka terdapat persesuaian (*al-mula'imah*) antara keduanya. Al-Ghazali memberikan contoh tentang tidak wajibnya bagi wanita haid untuk mengqadha shalat karena mengqadha shalat akan menimbulkan kesulitan mengingat banyaknya shalat yang ditinggalkan. Menurutny kesulitan yang ditimbulkan oleh qadha shalat ini terlihat pengaruhnya (keserasiannya) pada jenis hukum, dalam hal ini adalah menghubungkannya dengan kesulitan melaksanakan shalat bagi musafir sehingga dibolehkan *qashar*.

Contoh lain seperti adanya hak *ijbar* (pemaksaan) bagi wali terhadap janda yang masih di bawah umur (belum dewasa) dalam soal nikah karena dihubungkan dengan keadaan belum dewasa yang menjadi *illat* terhadap pengampuan bagi anak yang belum dewasa dalam urusan hartanya (al-Ghazali [tth]:297). Penetapan hak *ijbar* bagi wali terhadap janda yang masih di bawah umur

tidak tampak adanya *illat* penetapannya, tetapi *illat* itu terlihat pada padanan jenis hukumnya, yaitu adanya hak perwalian bagi anak yang belum dewasa.

Dari contoh-contoh yang telah dikemukakan di atas dapat dipahami bahwa ternyata yang menjadi penekanannya adalah melihat keserasian padanan (*al-mula'im*) yang kesamaannya terlihat pada jenis hukum lain dan antara keduanya mempunyai hubungan yang serasi/sepadan.

3. *Al-munasib al-mursal*, yaitu *al-munasib* (hubungan yang serasi antara *illat* dan hukum), tetapi tidak ada dalil yang menjelaskan secara langsung dan tidak ada pula yang menolaknya (Syabān 1964:149). *Al-munasib* dalam bentuk ini -- sesuai dengan namanya, *al-mursal* (lepas), berarti bebas dari dalil pengakuan dan penolakan, namun di dalamnya terdapat unsur maslahat yang ingin dicapai dalam rangka merealisasikan tujuan syara'. *Al-munasib al-mursal* ini di kalangan ulama ushul fiqh disebut juga dengan *al-maslahah al-mursalah* atau *istishlah*.

Contoh yang sering dikemukakan oleh ulama dalam hal ini di antaranya adalah tentang pengumpulan al-Qur'an pada masa Abu Bakar. Sebagaimana diketahui bahwa untuk melakukan pengumpulan al-Qur'an tersebut tidak ditemukan satu dalil pun yang menyuruhnya. Akan tetapi dengan adanya

perbuatan tersebut sangat jelas ada kaitannya dengan kemaslahatan Islam itu sendiri. Begitu juga dengan pembangunan penjara pada masa Umar ibn al-Khattab pun tidak berdasarkan dalil yang memerintahkan dan juga tidak ada dalil yang melarang. Akan tetapi dengan perbuatan tersebut Umar dapat merealisasikan tujuan yang hendak dicapai oleh syara'. Dengan penjara tersebut maka orang-orang yang tidak terjaring oleh hukuman hudud bukan berarti harus dilepaskan begitu saja, tetapi tetap dihukum dengan kurungan.

Tentang *al-munasib al-mursal* ini terdapat perbedaan di kalangan ulama. Imam Malik menerimanya karena mengandung maslahat dan tidak ada dalil yang menolaknya. Sementara ulama Syafi'iyah dan Hanafiyah menolaknya karena tidak didukung oleh dalil-dalil yang jelas. Akan tetapi penulis melihat bahwa inti dari *al-munasib al-mursal* ini diterima oleh ulama yang menolaknya, yaitu kemaslahatan yang hendak diwujudkan.

4. *Al-munasib al-mulghab*, yaitu sifat yang menurut pandangan mujtahid mengandung kemaslahatan, akan tetapi bertentangan dengan nash (Sya'ban 1964:148). Misalnya kasus salah seorang pembesar Andalus (Spanyol) yang bersetubuh dengan istrinya pada siang hari bulan Ramadhan. Yahya al-Laits, mufti dan faqih kerajaan, memberi fatwa dan menetapkan bahwa untuk pejabat tersebut di-

kenakan saksi kafarat dua bulan puasa berturut-turut dengan pemikiran agar dengan kafarat yang begitu berat akan membuat sang pejabat jera. Inilah kemaslahatan menurut Yahya al-Laits. Akan tetapi di dalam nash sudah ada aturan hukum yang mengatur dan dilaksanakan secara berurutan (memerdekakan budak, puasa dua bulan berturut-turut dan memberi makan enam puluh orang miskin). Apabila dilakukan kafarat memerdekakan budak, maka bagi orang kaya seperti pejabat tersebut tidak akan mempengaruhi sikapnya karena ia bisa memerdekakan budak berapa pun banyaknya. Oleh karena itu yang maslahat menurut Yahya al-Laits adalah puasa dua bulan berturut-turut. Akan tetapi mendahulukan puasa dua bulan berturut-turut, sekalipun mengandung maslahat, bertentangan dengan nash. Untuk ini ulama sepakat untuk tidak menjadikan *al-munasib al-mughbab* sebagai salah satu cara mendapatkan *illat*.

c. *Tabqiq al-manath*

Tabqiq al-manath adalah pengujian atau verifikasi *illat*. Maksudnya apabila suatu sifat sudah disepakati *illatnya*, baik karena nash ataupun karena lainnya kemudian diselidiki apakah sifat tersebut terdapat dalam *furu'* (peristiwa yang dihadapi). Jadi sifat tersebut telah disepakati adanya dalam *asal* (pokok) tetapi masih diperselisihkan adanya dalam *furu'* (cabang) (Zaidan 1977:217-218).

Menurut Ibn Qudamah, terdapat dua macam cara pengujian *illat* hukum. Pertama, ada kaedah umum (*al-qaidah al-kulliyah*) yang disepakati atau nash, kemudian untuk menerapkannya pada kasus yang belum jelas hukumnya (*furu'*) dilakukan ijtihad. Umpamanya disepakati bahwa dalam melaksanakan shalat diharuskan menghadap kiblat berdasarkan nash. Akan tetapi untuk menentukan arah kiblat itu dilakukan ijtihad. Cara pengujian *illat* seperti ini tidak diketahui ada ahli ushul fiqh yang menentang kebolehanannya (al-Maqdisi [tth]:147).

Dalam hal ini Ibn Taimiyah berpendapat bahwa *tabqiq al-manath* merupakan hukum yang oleh pembuat hukum dinyatakan makna universalnya. Untuk mengetahui ketetapan pada bagian-bagiannya dan materi hukum lainnya harus dilakukan penelitian. Umpamanya perintah menghadap ka'bah (kiblat) ketika shalat, keharaman tuak serta judi (khamar dan maisir) dan sebagainya. Semua *masalah* tersebut masih memerlukan penelitian tentang bagian-bagian mana yang termasuk kategori khamar atau maisir tersebut. Demikian pula masih diperlukan penelitian apakah suatu tempat shalat itu sudah mengarah kiblat atau belum. Semua ini harus memerlukan ijtihad (Taimiyah 1973:16).

Jenis kedua dari *tabqiq al-manath* adalah *illat* hukum yang telah diketahui berdasarkan nash atau *ijma'* kemudian keberadaan *illat* itu dalam *furu'* dijelaskan oleh mujtahid berdasarkan ijtihadnya. Misalnya hadis Nabi SAW tentang sucinya kucing

karena selalu berada di sekitar manusia (*al-thamwaf*) sebagai *illat*nya. Selanjutnya mujtahid menjelaskan adanya *al-thamwaf* pada binatang lain yang tergolong *al-basharat* (binatang yang kecil-kecil), seperti tikus (*al-farah*) dan sebagainya, sehingga binatang-binatang tersebut dikaitkan kesuciannya dengan kucing. Inilah yang disebut *qiyas jaliy* menurut Ibn Qudamah ([tth:147).

Dari paparan di atas terlihat kesamaan antara *tabqiq al-manath* ini dengan istilah *dalalah al-kehafi* (samar) karena *al-kehafi* dalam kajian ushul fiqh adalah lafal yang secara zahir mempunyai makna yang sangat jelas, akan tetapi ketika akan menerapkannya kepada kasus lain (*furu'*) terdapat kesamaran, dan untuk itu diperlukan penalaran atau ijtihad yang mendalam. Kesamaan ini terlihat ketika mencontohkan *tabqiq al-manath* pada kasus keharaman khamar dan maisir yang secara tegas diharamkan oleh nash. Akan tetapi untuk menerapkan keharaman ini kepada bentuk lain dari khamar dan maisir terdapat kesamaran yang membutuhkan ijtihad ulama. Begitu juga nash mengharamkan pencurian, akan tetapi bertemu dengan kasus pencurian kain kafan mayat umpamanya, maka di sini juga terdapat kesamaran.

Namun di sisi lain juga terlihat adanya perbedaan di antara keduanya. Pada *al-kehafi* kesamaran ini ada ketika menerapkan hukum *asal* pada cabang (*furu'*), sedangkan pada *tabqiq al-manath* kesamaran itu berlaku lebih luas lagi. Artinya tidak hanya terdapat pada menerapkan *asal* kepada *furu'*,

akan tetapi juga mencakup bagaimana menerapkan suatu nash yang sudah jelas sehingga tuntutan nash bisa tercapai, seperti dalam menerapkan arah kiblat dalam shalat. Setidaknya inilah yang dapat dilihat dalam *masalah* ini.

d. *Tanqih al-Manath*

Prosedur *tanqih al-manath* ialah memilih dan mengambil salah satu dari sejumlah sifat *illat* yang ditunjukkan nash dan mengesampingkan (membuang) yang lainnya (al-Subki 1984:292). Misalnya kasus seorang laki-laki Arab yang telah menggauli istrinya pada siang hari bulan Ramadhan. Terhadap kasus ini Rasulullah SAW menetapkan hukum agar laki-laki tersebut memerdekakan budak.

Dalam kasus ini timbul *masalah* apakah yang menjadi *illat* penetapan hukum memerdekakan budak tersebut. Dari kasus ini ada beberapa kemungkinan sifat-sifat yang dapat dijadikan *illat*. Pertama, laki-laki Arab yang bersetubuh. Kedua, menyetubuhi istrinya, dan ketiga, bersetubuh pada siang hari bulan Ramadhan.

Cara mengupas *illat* dalam kasus di atas setelah memperhatikan pendapat-pendapat ulama mazhab dapat ditempuh dengan dua cara. Pertama, membuang sebab *illat* kemudian menetapkan satu *illat* yang cocok. Cara ini ditempuh oleh al-Syafi'i dan Ahmad ibn Hanbal dengan menetapkan bersetubuh pada siang hari bulan Ramadhan sebagai *illat* hukumnya. Kedua, mengabaikan kemungkinan-kemungkinan sifat di atas kemudian

mencari sifat lain yang lebih cocok. Cara ini ditempuh oleh Malik dan Abu Hanifah dengan menetapkan bahwa membatalkan puasa dengan sengaja sebagai *illat* yang tepat. Oleh karena itu orang yang makan dan minum dengan sengaja pada siang hari bulan Ramadhan juga dijatuhi sanksi kafarat karena telah membatalkan puasanya dengan sengaja.

Berdasarkan keterangan di atas maka terlibat adanya persamaan dan perbedaan antara *tanqih al-manath* ini dengan *al-sibr wa al-taqsim*. Persamaannya terletak pada menetapkan suatu sifat yang lebih tepat dari sekian banyak kemungkinan sifat yang dimunculkan sebagai alternatif *illat*. Sementara perbedaannya, di dalam *tanqih al-manath* kemungkinan sifat-sifat yang bakal dijadikan *illat* itu terdapat di dalam nash, sedangkan pada *al-sibr wa al-taqsim* kemungkinan-kemungkinan sifat itu diusahakan dengan ijtihad untuk mencari dan memunculkannya.

e. *Al-thard*

Al-thard ialah penyertaan hukum dengan suatu sifat dan sifat itu tidak mempunyai keserasian (*munasabah*) dengan hukum yang ditetapkan (al-Razi 1980:355).

Maksudnya, dalam penetapan suatu hukum disebutkan pula sifat yang mengiringinya namun antara hukum dan sifat itu tidak mempunyai kaitan sama sekali. Misalnya ucapan, "Hukumilah seorang pincang itu".

Dalam contoh di atas memang diperintahkan untuk menghukum seseorang disertai dengan penjelasan sifatnya (pincang), namun antara sifat dengan hukum tidak ada keterkaitan yang berarti, artinya tidak ada sangkut pautnya antara penetapan hukuman dengan pincang dalam ucapan tersebut.

Untuk menjadikan *al-thard* sebagai salah satu prosedur dalam menemukan *illat* terdapat perbedaan pendapat ulama. Sekelompok ulama ushul menjadikan *al-thard* sebagai salah satu prosedur penemuan *illat*, hanya saja mereka berbeda dalam hal kualitas penunjukannya. Sebab Mu'tazilah mengatakan bahwa penunjukannya (*dilalahnya*) *qath'i* sementara sebab yang lain, di antaranya Qadhi Abu Bakar dan sebab besar ulama ushul dari kalangan generasi belakangan berpendapat bahwa penunjukannya hanya bersifat *zhanmi*. Akan tetapi pendapat terpilih menurut al-Amidi dan sebab ulama lainnya mengatakan bahwa *al-thard* tidak dapat dijadikan salah satu prosedur penemuan *illat* (al-Amidi 1981:93).

Dalam kaitan ini terlihat kaum rasionalis Mu'tazilah terobsesi dengan keyakinan mereka bahwa keseluruhan hukum itu mempunyai *illat*. Dalam contoh di atas sifat yang menyertai hukum merupakan sifat yang terdapat dalam nash (teks). Jadi tidak perlu sifat-sifat lain yang ada di luar teks. Sedangkan al-Amidi dalam pendapat terpilihnya lebih melihat kepada ada tidaknya relevansi antara sifat dengan hukum yang ditetapkan. Dalam

contoh di atas memang tidak terdapat relevansi atau *munasabah* antara sifat dan hukum. Jadi kata kunci diterimanya suatu sifat sebagai *illat* bagi golongan yang menolak ini adalah adanya unsur *munasabah* antara sifat dan hukum.

f. *Al-Dauran*

Al-dauran adalah memberlakukan suatu hukum apabila terdapat sifat yang menyertai hukum itu dan menanggukkan/tidak memberlakukan hukum apabila sifat itu tidak ada (Bahadur 1982:145; al-Razi 1980:347). Ini berarti bahwa sifat itu adalah *illat*nya.

Contohnya *al-'ashir* (perasan buah) itu tidak haram pada mulanya karena itu tidak memabukkan, tetapi ia bisa menjadi haram kalau pada akhirnya *al-'ashir* punya daya memabukkan. Hal ini terjadi mungkin saja dengan memasukkan suatu benda ke dalamnya. Keharaman *al-'ashir* ini tetap berlanjut sampai sifat memabukkan itu hilang.

Tentang kedudukan *al-dauran* ini sebagai salah satu metode penemuan *illat* terdapat perbedaan pendapat ulama. Golongan Hanafiyah dan ahli *tahqiq* tidak menerima *al-dauran* ini sebagai metode penemuan *illat* karena adanya hukum ketika adanya sifat hanya merupakan *al-thard* saja, lagi pula tiada hukum ketika hilangnya sifat kemungkinan hanya merupakan kelaziman dari suatu *illat* (al-Amidi 1981:93). Umpamanya bau minuman keras tertentu. Bau itu selalu semerbak ketika ada minuman dan akan menghilang ketika minuman

keras itu telah menjadi cuka.

Pendapat kedua dari golongan Mu'tazilah mengatakan bahwa *al-dauran* itu dapat menetapkan *illat* secara pasti (*qath'i*). Seperti kepastian sifat memabukkan untuk haramnya khamar. Akan tetapi pendapat yang terkuat dan terpilih, sebagaimana diinformasikan oleh Amir Syarifuddin dan Nasrun Haroen, begitu juga kecenderungan dari Fakhr al-Din al-Razi, mengatakan bahwa *al-dauran* dapat dijadikan salah satu metode penemuan *illat*, tetapi kekuatannya sebatas *zhanni* (dugaan) (Syarifuddin 1997:200; Harun 1996:94).

Dari tanggapan-tanggapan ulama terhadap penggunaan *al-dauran* sebagai salah satu metode penemuan *illat*, penulis cenderung melihat *al-dauran* sebagai metode penemuan *illat* yang kualitasnya *zhanni*. Hal ini disebabkan oleh karena penemuan *illat* dalam bentuk ini dilakukan dengan penalaran atau pemikiran yang mendalam dari ulama (*istinbath*), bukan sesuatu yang dapat dipastikan berasal dari nash secara tekstual. Oleh karena itu wajar saja kalau kecenderungan sebab besar ulama ushul mengkategorikannya *zhanni*.

g. *Al-Syabah*

Yang dimaksud dengan cara ini adalah upaya mencari kesamaan atau keserupaan *illat* dengan yang lainnya. Dengan kata lain, *al-syabah* ialah mencari hubungan keserupaan *illat* di antara dua hukum pokok yang berbeda, tapi satu sama lainnya mempunyai tujuan dan *hikmah* yang sama.

Umpamanya soal wuduk dan tayammum adalah dua hal yang berbeda tetapi mempunyai persamaan, yaitu menghilangkan najis.

Menurut ulama ushul fiqh *al-syabah* ada dua bentuk:

1. Melakukan *qiyas* dengan melihat kesamaan yang dominan antara dua hukum *asal* dengan *furū'*. Maksudnya mengkaitkan *furū'* yang mempunyai bentuk kesamaan dengan dua hukum *asal* tetapi kemiripannya dengan salah satu sifat lebih dominan dibandingkan dengan sifat lainnya. Umpamanya menetapkan ganti rugi bagi hamba sahaya dihubungkan kepada harta dari segi dapat dimiliki atau kepada orang merdeka dari segi dapat dibebani hukum. Sifat kesamaan yang dominan dalam hal ini adalah kepada orang merdeka dibandingkan dengan harta sebagai sesuatu yang dimiliki. Oleh karena itu dalam hal penetapan ganti rugi ia disamakan dengan orang yang merdeka, sehingga tindakan hukumnya harus dipertanggungjawabkan.
2. *Qiyas shuri*, yaitu meng*qiyaskan* sesuatu hanya karena kesamaan bentuknya, seperti meng*qiyaskan* kuda kepada keledai dalam hal tidak dikenakan kewajiban zakat (Syarifuddin 1997:199-200; Harun 1996:93).

Penetapan *al-syabah* sebagai salah satu cara menemukan *illat* diperselisihkan oleh ulama ushul fiqh. Al-Syafi'i berpendapat bahwa *al-syabah* dapat menjadi hujjah (cara mencari *illat*) karena

kesamaannya dengan *munasib*. Sementara itu ibn al-Subki menempatkannya antara *munasabah* dan *al-thard* karena dari satu sisi *al-syabah* tidak mengandung unsur *munasabah* (kesesuaian), tapi di sisi lain syara' secara universal dapat menerimanya. Namun al-Shairafi (tokoh ushul fiqh Syafi'iyah) menolak *al-syabah* sebagai salah satu cara menemukan *illat* seiring dengan penolakannya terhadap *al-thard* karena menurutnya *al-syabah* sama dengan *al-thard*.

Dari pandangan-pandangan ulama terhadap eksistensi *al-syabah* sebagai salah satu cara menemukan *illat* dapat disimpulkan bahwa pemikiran keillatan hukum antara sesama ulama ushul sering berbeda satu sama lain, sehingga tidak mengherankan kalau dalam ketetapan fiqhnya juga terdapat perbedaan-perbedaan. Namun walau bagaimanapun semua yang telah dipersembahkan oleh ulama-ulama klasik kepada generasi belakangan merupakan warisan pemikiran yang sangat berharga dalam rangka pengembangan bahkan kajian ulang terhadap pemikiran mereka.

h. *Ilgha' al-Fariq*

Ilgha' al-fariq merupakan suatu penjelasan yang dikemukakan oleh ulama ushul bahwa antara *asal* dan *furu'* tidak terdapat perbedaan (al-Sa'diy 1987: 514-515). Ketika itu mestilah menyamakannya dalam hukum. Misalnya meniadakan perbedaan antara pembunuhan dengan alat yang biasa dipergunakan untuk membunuh (*al-muhaddad*)

dengan pembunuhan dengan menimpakan sesuatu yang berat (*al-matsaqqa*). Sebagaimana diketahui, disyari'atkannya hukum qishas adalah untuk memelihara jiwa dan kehidupan manusia. Dengan adanya pembunuhan, baik dengan alat tertentu atau dengan menimpakan sesuatu yang berat, maka keduanya sama-sama melenyapkan jiwa manusia. Oleh karena itu dengan cara apapun manusia dibunuh, maka kepada si pelakunya diberlakukan hukum qishas. Dengan demikian *illat*nya di sini adalah pembunuhan secara mutlak.

Contoh lain misalnya tidak ada perbedaan antara membukakan puasa disebabkan makan dan minum dengan hukum membukakan puasa disebabkan bersetubuh, kedua-duanya sama-sama membatalkan puasa. Ketika seseorang berbuka puasa dengan cara apapun, maka berlakulah padanya hukum. Sepertinya contoh ini merupakan pendapat ulama Hanafiyah dan Malikiyah yang menyamakan hukum antara orang yang makan minum dengan sengaja dengan orang yang bersetubuh pada siang hari bulan Ramadhan.

Berdasarkan cara-cara mendapatkan *illat* yang dikemukakan ulama di atas, terbuka kemungkinan untuk meneliti *illat-illat* dari suatu ketentuan hukum.

Pertanyaan yang muncul selanjutnya adalah kenapa ulama ushul fiqh berbeda pendapat dalam menentukan tatacara penemuan *illat* hukum? Hal ini karena berbedanya daya pikir yang mereka

miliki, akan tetapi pada prinsipnya pemikiran keillatan yang mereka lahirkan tersimpul kepada tiga macam, yaitu melalui nash (al-Quran dan sunnah), melalui penalaran logis (akal) yang disebut dengan illat mustanbathah, dan melalui ijma'. Illat manshushah maksudnya apabila nash, baik al-Quran maupun hadis telah menunjuk bahwa illat hukum itu adalah sifat yang disebut oleh nash itu sendiri. Sedangkan illat mustanbathah adalah apabila nash tidak menunjuk dengan tegas bahwa illat hukumnya adalah sifat yang tersebut dalam nash itu. Perbedaan itu terjadi dalam menetapkan illat yang tidak secara tegas disebut dalam nash, atau nash tidak menyebutkan sama sekali apa illatnya.

Illat disebutkan oleh nash seperti firman Allah dalam surat Al-Hasyr ayat 7: Artinya: ...supaya harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu.

Lafal **يٰٓاَيُّهَا** (supaya) di atas merupakan *illat* keharusan membagi harta rampasan perang kepada lima golongan, penetapan ini bertujuan untuk menghindarkan terjadinya monopoli dari sekelompok orang-orang kaya. Pemahaman *illat* seperti contoh ini di kalangan ulama ushul dikenal dengan *illat sharib* (jelas) atau *qath'i* (pasti).

Adapun *illat* yang diisyaratkan oleh nash ialah *illat* yang tidak tegas (*ghair al-sharib*) tetapi dapat diketahui melalui isyarat atau tanda yang menunjukkan sifat yang berhubungan dengan ketentuan hukum sehingga kuat dugaan bahwa sifat

tersebutlah yang merupakan *illat*. Dasar pemikirannya adalah kalau tidak dimaksudkan untuk *illat* tentu keduanya (sifat dan hukum) tidak akan disebutkan secara beriringan. Misalnya dalam sebuah hadis disebutkan:

انها ليست بنجس انما هي من الطوافين او
الطوفات . (رواه ابن ماجه)

Sesungguhnya kucing itu bukanlah hewan najis karena ia selalu berada di sekeliling manusia (HR. Ibn Majah).

Dari hadis ini tidak tampak dengan jelas dan tegas apa yang menjadi *illatnya*, akan tetapi dapat dipahami bahwa pernyataan *kucing tidak najis* dan dihubungkan dengan pernyataan *kucing itu merupakan hewan yang selalu berada di sekeliling manusia* mengindikasikan bahwa ia adalah *illat*, sebab jika tidak demikian tentu tidak ada gunanya disebutkan secara beriringan.

Adapun *illat mustanbathah* adalah penentuan *illat* berdasarkan ketajaman penalaran seorang mujtahid dalam menemukan apa yang menjadi alasan penetapan hukum syara' karena nash tidak menyebutkannya secara jelas. Hal ini dapat dicontohkan dengan kasus mengadunya seorang laki-laki kepada Rasulullah SAW bahwa ia telah menggauli istrinya pada siang hari bulan Ramadhan, lalu Nabi menetapkan hukuman *kafarat* untuknya. Dalam kasus ini tidak tampak dengan jelas apa yang menjadi *illatnya*, karena itu

diperlukan istinbath dengan jalan berijtihad untuk mencari apa kira-kira yang pantas untuk menjadi *illatnya*.

Di samping itu terkadang nash tidak mengisyaratkan apa-apa tentang alasan penetapan hukumnya, misalnya keharaman tukar menukar benda sejenis (enam bentuk benda yang disebutkan dalam hadis), yang mengakibatkan terjadinya riba. Di sini ulama berbeda pendapat dalam menentukan illatnya, apakah illatnya adalah sesuatu yang benda yang bisa ditimbang atau ditakar, atau illatnya makanan pokok dan perhiasan. Akibat dari berbedanya illat yang ditentukan, maka akan berbeda pula ketentuan hukum yang dihasilkan untuk kasus-kasus penukaran barang yang lain. Di sini terlihat bahwa kepiawaian seorang mujtahid dalam menemukan illat suatu hukum sering berbeda karena berbeda pula kapasitas keilmuan mereka.

Tinjauan penemuan illat yang dikemukakan oleh masing-masing ulama berbeda satu sama lainnya. Misalnya tentang illat pelanggaran yang dilakukan oleh seorang Arab Badwi yang menggauli istrinya pada siang hari bulan Ramadhan. Dengan metode *al-sibr wa al-taqsim* ulama mencoba mengajukan alternatif illatnya, yaitu; pertama, bahwa yang melakukan itu orang Arab Badwi; kedua, yang digaulinya adalah istrinya sendiri; ketiga, pergaulan suami istri yang dilakukan siang hari bulan Ramadhan; keempat karena membatalkan puasa dengan sengaja. Dari keempat

alternatif illat tersebut ulama Jumhur akhirnya memilih sifat yang ketiga, yaitu pergaulan suami istri yang dilakukan siang hari bulan Ramadhan. Akibatnya adalah bahwa suami istri yang melakukan hubungan siang hari bulan Ramadhan wajib membayar kifarar berupa memerdekakan budak, atau puasa dua bulan berturut-turut, atau memberi makan 60 orang miskin. Akan tetapi ulama Hanafiyah memilih alternative keempat sebagai illatnya, yaitu membatalkan puasa dengan sengaja. Dari penentuan illat seperti ini maka setiap perbuatan yang membatalkan puasa dengan sengaja, seperti makan dan minum dengan sengaja, akan dikenakan hukuman kifarar.

Memang berbedanya keilmuan dan latarbelakang akan melahirkan perbedaan pola pikir dalam mengistibathkan hukum. Ada ulama yang berpikir tekstualis, seperti Daud Zhahiri, dan ada ulama yang berpikir kontekstualis, seperti Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam al-Syafi'i, dan Imam Ahmad bin Hanbal [walaupun kuantitas kontekstual rasionalis mereka berbeda satu sama lain].

Sebagaimana diketahui, konsep keilmuan ushul fiqh dipengaruhi juga oleh teologi yang dianut oleh tokohnya. Dalam teologi Jabariyah, semua ketentuan Allah tidak perlu dipertanyakan dan dicari alasan-alasan ataupun tujuannya. Terkait dengan masalah illat ini, mereka berpendapat bahwa Allah SWT menetapkan hukum tidak berdasarkan illat, tetapi karena kekuasaan dan

kehendak Allah itu sendiri. Oleh karena itu hukum tidak dikaitkan dengan illat, di samping alasan di atas, juga akan terjebak mempergunakan hawa nafsu dalam berijtihad. Sebaliknya ulama yang rasional berpendapat bahwa ketentuan-ketentuan Allah dan Rasul mempunyai alasan-alasan khusus (illat), dan berdasarkan illat itulah kasus-kasus hukum yang muncul dan tidak terdapat jawabannya dalam nash dapat dijawab. Hal ini tidak berarti berijtihad mengikuti hawa nafsu, tetapi mempunyai dasar yang menjadi pedoman dalam nash. Di samping itu mereka berpendapat bahwa dengan kajian terhadap illat-illat hukum, maka hukum Islam dapat dikembangkan dan disesuaikan dengan zaman dan kondisi yang dihadapinya. Keserasian hukum dengan kondisi dan zaman yang dilaluinya merupakan sebuah kemaslahatan yang dituntut dalam hukum Islam.

Ringkasnya, kajian hukum Islam itu sangat unik dan luas, tetapi bagaimanapun, semua mujtahid mempunyai tujuan yang sama, yaitu agar setiap ijtihad yang dilahirkannya membuahkan maslahat di belakangnya. Kepandaian kita di antaranya hanya memilih, mana di antara teori-teori yang ditawarkan itu yang cocok dan sesuai dengan kondisi yang kita hadapi.

KESIMPULAN KAJIAN

Setelah melakukan pembahasan demi pembahasan yang telah disampaikan dalam berbagai aspek sebelumnya, maka dapat disimpulkan hal-hal sebagai berikut:

1. Filosofis hukum Islam berangkat dari kajian filsafat yang mengandung teori ontologi keilmuan, epistemologi, dan axiologi. Kita tidak dapat memungkiri bahwa keilmuan filsafat harus didasarkan kepada hal tersebut. Untuk mengatakan bahwa hukum Islam dapat difilsafatkan, maka bangunan dan hakikat keilmuannya harus jelas, proses lahirnya hukum Islam itu juga harus jelas dan tersistematiskan dengan baik, dan orang-orang yang berkiprah dan menjadi praktisi dalam hukum Islam itu juga harus diperhatikan, baik syarat-syarat yang berhubungan dengan keilmuan yang harus dimiliki maupun integritas moral dari orang tersebut. Ketika kita melihat kepada hukum Islam, ketentuan-ketentuan yang sudah menjadi teori dari filsafat itu sudah ada dalam hukum Islam. Oleh karena itu menfilsafatkan hukum Islam sudah memenuhi persyaratan untuk itu. Bahkan ada pendapat yang mengatakan bahwa ilmu ushul fiqh itu sendiri merupakan bagian dari filsafat hukum Islam.

2. Melakukan kajian filosofis dalam hukum Islam berarti mengerahkan kemampuan berfikir untuk merasionalkan hukum Islam yang telah diturunkan oleh Allah SWT dan Rasul-Nya. Aktifitas ini, yang dilakukan oleh mujtahid, tentunya harus memahami makna akal dalam hubungannya dengan wahyu. Wahyu yang diturunkan oleh Allah kepada Nabi-Nya amat terbatas, dan secara tekstual tidak dapat menjawab seluruh persoalan yang dihadapi oleh manusia dari waktu ke waktu. Yang penting dari semua ini adalah bagaimana memaksimalkan kerja akal tetapi tidak dengan maksud menentangi wahyu. Kerja akal yang dimaksud di sini bertujuan untuk mengembangkan wahyu yang terbatas untuk menjawab persoalan-persoalan yang tidak pernah disebut-sebut dalam wahyu. Salah satu dan yang paling penting dari pengembangan wahyu ini adalah kemampuan mujtahid dalam menemukan illat atau alasan Allah dan Rasul-Nya dalam menetapkan sebuah ketentuan dalam hukum Islam, khususnya dalam hal-hal yang bersifat muamalah. Adapun dalam persoalan yang berhubungan dengan ibadah, walaupun ada illatnya, sepertinya tidak diperlukan adanya usaha untuk menemukan illatnya, walaupun untuk kasus-kasus tertentu ulama ushul fiqh masih berusaha untuk menemukannya untuk kepentingan tertentu juga. Hal ini menunjukkan bahwa dalam bidang ibadah masih dimungkinkan diketahui illatnya, walaupun secara umum hal-hal yang berhubungan dengan ibadah sulit ditemukan illatnya oleh ulama. Penemuan illat hukum itu ditujukan untuk mengembangkan dan merentangkan hukum yang sudah jelas kepada kasus-kasus lain yang belum ada ketentuan hukumnya.

3. Apapun dalil dan argumen yang dipakai oleh mujtahid dalam menetapkan hukum secara bertanggungjawab tidak menjadi persoalan apabila hukum yang ditetapkan tersebut membawa kepada kemaslahatan. Masalah yang dimaksud ini bukan hanya melihat kepada sisi manfaat yang didapatkan oleh manusianya, tetapi yang lebih penting lagi adalah melihat apakah kemaslahatan itu juga dapat diyakini secara penuh sebagai sebuah keinginan dari Pemilik syariat ini, yaitu Allah SWT. Inilah yang dibahas oleh ulama dengan melahirkan teori maqashid al-syariah. Pada dasarnya, apabila seluruh kemampuan yang dimiliki oleh mujtahid sudah dicurahkan untuk menemukan hukum, secara otomatis hukum sebenarnya sudah boleh ditetapkan sesuai dengan penemuannya itu. Tetapi sebelum keputusan diambil, maka tujuan Allah (maqashid al-syariah) harus menjadi acuan utama. Hal ini dilakukan agar ketentuan hukum yang akan ditetapkan dapat dipertanggungjawabkan secara lebih baik. Bahkan sebagian ulama mengatakan bahwa kajian utama dalam filsafat hukum Islam itu adalah penguasaan seorang mujtahid terhadap maqashid al-syariah.
4. Selain ilmu ushul fiqh, seorang mujtahid juga harus menguasai qawa'id fiqhiyah. Kaidah-kaidah yang dilahirkan dalam qawa'id fiqhiyah diyakini sebagai hasil istiqlal (deduksi) dari seluruh ketentuan-ketentuan yang sudah ditetapkan oleh Allah dan Rasul-Nya, dan juga hasil deduksi dari seluruh ketentuan-ketentuan yang ditetapkan oleh ulama dalam berbagai kitab fiqh yang ada. Seluruh ulama sepakat untuk menetapkan adanya 5 (lima) kaidah asasiyah yang mendasari seluruh hukum dalam bidang apapun. Pengetahuan seseorang ulama terhadap qawa'id

fiqhiyah menyempurnakan keilmuan yang sudah dimilikinya sebelumnya. Oleh karena itu kepakaran seseorang dalam hukum Islam masih diragukan ketika ia tidak menguasai qawa'id fiqhiyah. Maka ilmu ini juga membantu seorang mujtahid dalam melakukan kajian terhadap hukum Islam yang filosofis.

5. Kajian-kajian yang ada dalam buku ini hanya sebuah pengantar untuk mengkaji materi-materi hukum yang akan difilsafatkan. Kekurangan-kekurangan yang terlihat semata-mata kelemahan penulis. Apalagi dalam buku ini penulis belum mengemukakan materi-materi hukum Islam yang dikaji secara filosofis, baik dalam bidang ibadah, muamalah, munakahat, waris, jinayah, dan siyasah (filsafat syariah). Mudah-mudahan untuk tulisan berikutnya penulis akan mencoba menyuguhkan tentang filsafat syariah dalam berbagai pembedangan fiqh.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- al-Aḥwani, Fu'ad Ahmad, *Filsafat Islam (terj.)*. Cet. VIII. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997
- al-Amidi, Saif al-Din, *Al-Iḥkam fī Uṣṣul al-Aḥkam*. Jilid III. Beirut: Dar al-Fikr, 1981
- al-Anshari, Abu Yahya Zakaria, *Ghayah al-Wuṣṣul Syarḥ Lubḥ al-Uṣṣul*. Surabaya: Maktabah Ahmad Dahlan, [t.th]
- al-As'adi, Muhammad Ubaid Allah, *Al-Mujīz Fī Uṣṣul al-Fiqh*. Cet.ke-1. Kairo: Dar al-Salam, 1990
- al-Bagdadi al-Hanbali, Abu Ya'la Muhammad ibin al-Husein al-Farra' *Al-Uddab Fī Uṣṣul al-Fiqh*. Juz I. Beirut: Dar al-Fikr, 1980
- al-Baidawi, Al-Qadhi, *Syarḥ al-Baidawī wa Syarḥ al-Asnawī*. Jilid V. (T.Tp, [t.th])
- al-Bajiqani, Muhammad Abd al-Gani, *Al-Madkhal lla Uṣṣul al-Fiqh al-Maliki*. Cet. Ke-1. Beirut: Dar al-Libnan li al-Taba'ah wa al-Nasyr, 1968
- al-Banani, *Hasyiyah al-Banani 'ala Syarḥ al-Mahalli 'ala Matan Jam'u al-Jawami'*. Juz II. Indonesia: Maktabah Darul Iḥya, [t.th]
- al-Bishri al-Mu'tazili, Abu Hasan Muhammad, *Al-Mutamad Fī Uṣṣul al-Fiqh*. Jilid II. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983
- al-Bukhari, Abd al-Aziz, *Kasyf al-Asrar*. Jilid I. Beirut: Dar al-Fikr, 1982
- al-Ghazali, Abu Hamid, *Al-Mustasyfa Min 'Ilm al-Uṣṣul*. juz II.

- Beirut: Dar al-Fikr, [t.th]
- al-Hajib, Ibn, *Mukhtashar al-Muntaba*. Jilid II. Mesir: Al-Mathba'ah al-Amiriyah, 1326 H
- al-Hamid, Muhammad Muhyi al-Din Abd, *Al-Mukhtar min Shighab al-Lughat*. Kairo: Al-Istiqamah, [t.th]
- al-Hanafî, Ibn Nujaim, *al-Asybah wa al-Nazha'ir 'ala Mazhab Abu Hanifah al-Nu'man*. Kairo: Muassasah al-Halabi wa al-Syirkah, 1968
- al-Hanbali, Abu Ya'la Muhammad ibin al-Husein al-Farra' al-Bagdadi *Al-Uddah Fi Ushul al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1980), juz. I
- al-Jarjani, Muhammad, *Kitab al-Ta'rifat*. Jeddah: Al-Haramain, [t.th]
- al-Jawziyyah, Ibn al-Qayyim *I'lam al-Muqaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Beirut: Dar al-Fikr, [t.th]
- al-Kahlani, Muhammad Ibn Ismail, *Subul al-Salam*. Juz I. Bandung : Dahlan, [t.th]
- al-Khadar, Majid al-Din Abu al-Barakat Abd al-Salam ibn Abd Allah ibn dkk, *al-Musanwadah fi Ushul al-Fiqh*. Mesir: Maktabah al-Madani, [t.th]
- al-Ma'luf, Abu Luis, *Al-Munjid*. cetakan XXXIII. Beirut: Dar al-Masyriq, 1986
- al-Maqdisi, Qudamah ibn, *Raudhab al-Nazhir wa Jununnab al-Munazir*. Jilid II. Beirut: Muassasah al-Risslah, 1978
- al-Mu'tazili, Abu Hasan Muhammad al-Bishri *Al-Mutamad Fi Ushul al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983), jilid II, h. 190

- al-Mu'tazili, Abu Hasan Muhammad al-Bishri *Al-Mutamad Fi Ushul al-Fiqh*, Jilid 2. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983
- al-Nadwiyy, Ali Ahmad, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1994
- al-Naisaburi, Abu Husein Muslim ibn al-Hajjaj ibn Muslim al-Qushairi, *Shahih Muslim*, juz I. Semarang: Thaha Putra, [t.th]
- al-Nasa'i, Abu Abd al-Rahman ibn Syu'ib, *Sunan al-Nasa'i*. Cet.ke-1. Juz VII. Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladih, 1964
- al-Qarafi, *al-Furuq*. Juz I. Beirut: 'Alam al-Kutub, [t.th]
- _____, *Syarh Tanqih al-Fushul*. Cetakan ke-3. Beirut: Dar al-Fikr, 1973
- al-Qaradhawi, Yusuf, *Fiqh al-Zakat*. Cet.ke-1. Jilid I. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1980
- al-Razi, Fakhr al-Din, *Al-Mahshul fi 'Ilm al-Ushul al-Fiqh*. Jilid II. Mekah: Jami' al-Imam Muhammad Su'ud, 1980
- al-Sa'diy, Abd al-Hakim Abd al-Rahman As'ad, *Mabahits al-illah fi al-Qiyas 'Inda al-Ushuliyyin*. Cet.ke-1. Beirut: Dar al-Basa'ir al-Islamiyyah, 1987
- al-Salam, 'Izz al-Din Ibn 'Abd, *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*. Jilid 2. Beirut: Dar al-Fikr, [t.th]
- al-Subki, Taj al-Din, *al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj*. Cet.ke-1. Beirut: Dar al-Kutub, 1984
- al-Suyuthiy, Jalal al-Din Abd al-Rahman ibn Abi Bakr, *al-Asybah wa al-Nazha'ir fi al-Furu'*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabiyy, 1987

- al-Syahrastani, *Nihayah al-Iqdam fi 'Ilm al-Kalam*, ed. Alfred Guilauma. London: Oxford University Press, 1934
- al-Syairazi, *Al-Luma' Fi Ushul al-Fiqh*, (Surabaya: Benkul Indah, [t.th]), h. 56
- al-Syathibi, Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa al-Lakhmiy, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*. Jilid 1 dan 2. Beirut: Dar al-Fikr, [t.th]
- al-Syaukani, Muhammad ibn Ali Ibn Muhammad *Nail al-Anthar Syarh Muntaga al-Akhhbar*. Juz V. Beirut: Dar al-Fikr, 1994
- al-Zhahiriyy, Abu Muhammad Ali ibn Ahmad ibn Sa'id ibn Hazm *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*. Jilid 2. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, [t.th]
- al-Zuhaili, Wahbah, *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Cet.ke-1. Juz I. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1986
- Atiyeh, George N., *Al-Kindi Tokoh Filosof Muslim (terj.)*. Bandung: Pustaka, 1983
- Ash-Shiddieqy, Hasbi, *Sejarah Pengantar Ilmu al-Qur'an/Tafsir*. Jakarta: Bulan Bintang, 1977
- Bahadur, Shadiq Hasan Khan, *Mukhtashar Hushul al-Ma'mul Min Ilm al-Ushul*. Cet.ke-2. Kairo: Dar al-Sahwah, 1982
- Bakar, Alyasa Abu, dalam Tjun Surdjaman (ed.), *Hukum Islam di Indonesia Pemikiran dan Praktek*. Cet.ke-1. Bandung: Rosdakarva, 1991
- _____, Metode Istinbath Fiqh di Indonesia (Kasus-kasus Majelis Muzakarah Al-Azhar), (Yogyakarta: tidak dipublikasikan, 1987), h. 44-50

- Bayyoumiy, Abd al-Mukti, *al-Falsafah al-Islâmiyyah Min al-Masyriq li al-Maghrib*. Kairo: Vol. I. Diktat Kuliah Filsafat Islam Universitas Al-Azhar, Fakultas Ushuluddin, 1982
- Beik, Muhammad Khudari, *Ushul Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr, 1998
- Bertens, K., *Ringkasan Sejarah Filsafat, (terj.)*. Yogyakarta: Kanisius, 1976
- Coulson, Noel J, *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, judul asli; The History of Islamic Law, terj. Abdul Mun'im Saleh. Jakarta: Logos, 1997
- Djamil, Fathurrahman, *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Gema Insani Press, 2000
- Fakhry, Majid, *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, terj. Zaimul Am. Bandung: Mizan, 2001
- Fazlurrahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terjemah Anas Mahyudin. Cet.ke-1. Bandung: Pustaka, 1984
- Gibb, H.A.R., *Modern Trend in Islam*. New York: Octagon Books, 1978
- Hakim, Abdul Hamid, *al-Bayan*. Jakarta: Sa'diyah Putra, [tth]
- Hamka, *Tafsir al-Azhar*. Jilid II. Jakarta: Nurul Islam, 1984
- Harun, Nasrun, *Ushul Fiqh*. Cet.ke-1. Jakarta: Logos, 1996
- Hasaballah, Ali, *Ushul Tasyri' al-Islamiy*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1971
- Hasan, Ahmad, *Analogical Reasoning In Islamic Jurisprudence*. Edisi I. Islamabad: Islamic Institute Pers, 1986
- Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*. Juz I. Bandung. Dahlan, [t.th]

- Ibn Nujaim al-Hanafî, *al-Asybab wa al-Nazha'ir 'ala Mazhab Abu Hanifah al-Nu'man*, (Kairo: Muassasah al-Halabi wa al-Syirkah, 1968
- Ibn Taimiyah, *Majmu' al-Fatawa Syaikh al-Islam Ahmad ibn Taimiyyah*. Juz XX. Riyadh: Maktabah al-Haditsah, 1973
- Kamali, Muhammad Hasyim, *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam (Ushul al-fiqh)*, terjemahan Noor Haidi, S.Ag, judul asli: Principles of Islamic Jurisprudence (The Islamic Texts Society). Cet.ke-1. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996
- Khalaf, *Mashadir al-Tasyri' al-Islamiy fi ma la Nashsha fih*. Cet.ke-3. Kuwait: Dar al-Qalam, 1972
- Khin, Musthafa Sa'id, *Atsar al-Ikhtilaf Fi al-Qawa'id al-Ushuliyyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha'*. Kairo: Muassasah al-Risalah, [t.th]
- MA., Fauzan, *Majalah Ilmiah Turats*. Padang: IAIN Imam Bonjol Press, 1990
- Mubarok, Jaih, *Kaidah Fiqh Sejarah dan kaidah Asasi*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002
- Musbikin, Imam, *Qawa'id al-Fiqhiyah*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001
- Nasution, Harun *Akal dan Wahyu dalam Islam*. Cet. Ke-2. Jakarta: UI Press, 1986
- Nuruddin, Amiur, *Ijtihad Umar ibn al-Khatab (Studi tentang Perubahan Hukum Islam)*. Cet.ke-1. Jakarta: Rajawali press, 1990
- Poedjawijatna, I.R., *Pembimbing ke Arab Alam Filsafat*. Jakarta: Rineka Cipta, 1990
- Praja, Juhaya S., *Filsafat Hukum Islam*. Bandung: Pusat Penerbitan UNISBA, 1995

- Rahmat, Jalaluddin, "Kontroversi Sekitar Ijtihad Umar RA", dalam Iqbal Abdurrauf Saimima (penyunting.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Cet.ke-1. Jakarta: Putaka Panjimas, 1988
- Sulaiman, Abd al-Wahab Ibrahim Abu, *al-Fikr al-Ushuli Dirasah Tabliyyah Naqdiyyah*. Jeddah: Dar al-Syuruq, 1983
- Sulaiman, Abu Daud, *Sunan Abu Daud*. Juz III. Indonesia: Dahlan [t.th]
- Sya'ban, Zakiy al-Din, *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Cet.ke-3. Kairo: Dar al-Ta'lif, 1964
- Syalabi, Muhammad Mustafa *Ushul al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Nahdhah al-Arabiyyah, 1987
- _____, Mustafa Muhammad, *Ta'lib al-Abkam*. Beirut: Dar al-Nahdhah aal-Arabiyyah, 1981
- Syarifuddin, Amir, *Pengertian dan Sumber Hukum Islam* (tulisan dalam Falsafah Hukum Islam). Jakarta: Bumi Aksara, 1992
- _____, *Ushul Fiqh I*. Cet.ke-1. Jakarta: Logos, 1997
- Uberweg, F. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Volume I. Bassel: Tp, 1953
- Wafa', Muhammad, *Dilalat al-Kitab al-Syar'i 'ala al-hukm (al-Mantuw wa al-Mafhum)*. Kairo: Dar al-Thaba'ah al-Muhammadiyyah, 1984
- Yahya, Mukhtar & Fatchurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Islam*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1986
- Zaineh, Husni, *al-'Aql 'inda al-Mu'tazilah*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1978

- Zahrah, Muhammad Abu, *Ibn Hazm*. Kairo: Dar al-Fikr, [t.th]
- _____, Ibn *Ibn Taimiyyah Hayatuhu wa 'Ashrubu Ara'uhu wa Fiqhuhu*. Kairo: Dar al-Fikr al-Arabiy, [t.th]
- _____, Muhammad Abu, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyyah*. Juz II. Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, [t.th]
- _____, Muhammad Abu, *Ushul al-Fiqh*, Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, 1958
- Zaidan, Abd al-Karim, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*. Cet.ke-6. Baghdad: Dar al-Arabiyyah, 1977

TENTANG PENULIS

Dr. Busyro, M.Ag,
dilahirkan di Tabek Patah Batusangkar Sumatera Barat pada tanggal 6 September 1974 dari pasangan Buya H. Sabir Khatib Bandaro dan Ummi Martini. Setelah menamatkan Sekolah Dasar tahun 1987, melanjutkan sekolah ke berbagai Madrasah



Tarbiyah Islamiyah (MTI) yang ada di Kabupaten Tanah Datar dan Agam. Petualangan belajar di madrasah dimulainya dari MTI Gurun Batusangkar, MTI Candung, MTI Kapau, MTI Gobah Pekan kamis, dan YATI (Yayasan Tarbiyah Islamiyah) Kamang Mudik pimpinan Buya Haji Mansur Dt. Nagari Basa. Selanjutnya melanjutkan sekolahnya ke Fakultas Syariah Jurusan Peradilan Agama IAIN Imam Bonjol di Bukittinggi tahun 1993 dan tamat Pada September 1997. Sejak saat itu penulis mengabdikan di IAIN Imam Bonjol Bukittinggi sebagai asisten dosen, dan pada 1999 lulus menjadi dosen tetap di Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi [sekarang IAIN Bukittinggi].

Di bidang organisasi penulis pernah menjabat Sekretaris Majelis Tarjih Pimpinan Daerah Muhammadiyah Agam (2004-2008). Pada saat yang sama juga dipercaya menjadi Sekretaris Majelis Tarjih Pimpinan Daerah Muhammadiyah Bukittinggi (2007-2010), di samping sebagai wakil ketua Pimpinan Daerah Pemuda Muhammadiyah periode yang 2005-2010. Kemudian juga pernah menjabat sebagai Wakil Ketua Pimpinan Daerah

Muhammadiyah Kota Bukittinggi periode 2010-2015, dan sekarang sebagai Ketua Komisi Fatwa Hukum dan Perundang-undangan Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kota Bukittinggi periode 2015-2020.

Sedangkan karirnya di STAIN Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi dimulai dari staf perpustakaan selama kurun waktu 1999 s/d 2003. Pada tahun 2006 s/d 2010 dipercaya sebagai sekretaris Jurusan Syari'ah, dan sebagai Ketua Jurusan Syari'ah periode 2010 s/d 2014. Sekarang diamanahkan menjadi Wakil Dekan I Bidang Akademik dan Pengembangan pada Fakultas Syariah IAIN Bukittinggi periode 2015-2019.

Pada tahun 1998 penulis mengikuti pendidikan Program Pascasarjana IAIN Imam Bonjol Padang dan mengambil konsentrasi ilmu syari'ah, dan menamatkan S2 dengan baik pada tahun 2001. Pada Mei 2002 menikah dengan Dewi Afhrodita Anggreiny, M.Ag, dan sekarang sudah dikaruniai tiga orang putra dan putri; Imam Afsya Muhammad (2006), Naima Afsya Sayyida (2009), dan Syafiq Afsya Muhammad (2012). Pendidikan S3 penulis jalani sejak tahun 2009 di Pascasarjana IAIN Imam Bonjol Padang pada Program Studi Hukum Islam, dan berhasil menyelesaikannya doktor pada tahun 2014.

Karya tulis yang pernah dibuat antara lain dalam bentuk buku; *Mabram Persoalan Wanita Muslim Modern*, terbitan Hayfa Press, 2004; *Tarikh Tasyri' Sejarah Pembinaan Hukum Islam*, diterbitkan oleh Hayfa Press tahun 2004; *Pembinaan Fiqh dan Qawa'id Fiqhiyyah*, (StainBukittinggi Press, 2007); Adapun jurnal yang pernah dibuat antara lain; *Miqat bagi Jemaah haji Indonesia Analisis terhadap Pemberlakuan Qiyas* (Jurnal al-Hurriyah STAIN Bukittinggi 2002), *Perkembangan Pemikiran Zakat Tanam-tanaman*, (al-Hurriyah, 2004), *Penalaran Ta'lii Analisis terhadap Illat Qiyasi dan Tasyri'i*, (al-Hurriyah, 2003), *Mesir Modern Pasang Surut Berlakunya*

Syariat Islam (al-Hurriyyah, 2005), *Jual Beli Anjing: Analisis Terhadap Konsep Harta dalam Perspektif Ulama Mazhab*, (Jurnal al-Hurriyyah, 2008), *Konsep Riba dalam Tinjauan Tafsir dan Hadis Ahkam* (Jurnal al-Hurriyyah, 2009), *Peranan Ninik Mamak Dalam Mengantisipasi Penyakit masyarakat di Kota Bukittinggi*, (Jurnal Islam dan Realitas Sosial, 2007), *Peranan Muballigh Dalam Mensosialisasikan Bank Syariah di Kota Bukittinggi*, (Jurnal Islam dan Realitas Sosial, 2008), dan penelitian yang berjudul *Konsistensi Warga Muhammadiyah Kota Bukittinggi dalam Mengamalkan Himpunan Putusan Tarjih Muhammadiyah* (2009); *Peranan Keagamaan Lokal Majelis Ulama Nagari Guguk Dalam Melahirkan dan Mengawal Fatwa-fatwa Keagamaan* (Jurnal Islam dan Relitas Sosial 2015), penelitian yang berjudul *Optimalisasi Pengelolaan Zakat Pada Badan Amil Zakat Daerah Pasca UU No. 23 Tahun 2011, Tinjauan Terhadap Badan Amil Zakat Daerah Kota Bukittinggi* (2012) dan lain-lain yang tidak disebutkan di sini.

Adapun karya-karya lain yang sedang digarap di antaranya, *Fatwa Responsif*; *Fiqh Maqashid*, dan *Fiqh Gender*, yang insya Allah akan ditulis dan diterbitkan secara berurutan.